مايكل ألين جيلسبي

الجذور اللاهوتية للحداثة

ترجمة:

فيصل بن أحمد الفرهود



Jadawel جداول

الجذور اللاهوتية
للحداثة

Michael Allen Gillespie

The Theological Origins of Modernity

مايكل ألين جيلسبي

الجذور اللاهوتية للحداثة

ترجمة:
فيصل بن أحمد الفرهود

Jadawel جداول

الكتاب: **الجذور اللاهوتية للحداثة**

المؤلف: **مايكل ألين جيلسبي**

ترجمة: **فيصل بن أحمد الفرهود**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2019

ISBN 978-614-418-390-8

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2019 Beirut

طُبع على نفقة مؤسسة

ريم وعمر الثقافية

المحتويات

توطئة

عصرنا عصر مرئي قامت فيه صورتان في العشرين عامًا الماضية بتشكيل فهمنا للعصور التي نعيشها. الأولى سقوط جدار برلين، والثانية كانت انهيار مبنى التجارة العالمي. فهذا العماد لم يكن أثرًا بشريًا فحسب، بل رمزًا متجذرًا في الوعي العام. كان الأول رمزًا للشمولية والحرب الباردة التي قابلت بين عالمين حر ومستعبد، فيما كان الثاني رمزًا للعالم الحر الذي توحده قوى العولمة. سيعطي سقوط برلين الفرصة لانتشار اعتقاد بمستقبل حر من الرخاء والسلام والذي أحيا إيمانًا بالتقدم البشري الذي تعرض للانهيار تقريبًا عقب الأحداث الكارثية في النصف الأول من القرن العشرين. بينما وعلى النقيض من هذا فقد أشعل انهيار برجي التجارة العالمي الخوف من تطرف متفشي يهدد حياتنا وحضارتنا بشكل خبيث مميز. بدا المستقبل عندما انهار الجدار يمتد أمامنا كطريق سريع طويل يقود إلى العالم الحديث الذي توحده التجارة والتبادل الحر للأفكار، وتكاثر الحكومات الحرة. ليصبح هذا هو عصر العولمة، ولكنها عولمة عرضت بوصفها انتشار القيم والمؤسسات الغربية لبقية العالم. ليقوم العلم والتقنية ببناء عالم من السلام والرخاء تدرك فيه حرية الإنسان بتمامها أخيرًا. ومع انهيار برج التجارة العالمي ظهرت العولمة فجأة من خلال ضوء جديد، لا بوصفها اتجاهًا أحاديًا نحو الحداثة، بل كتقاطع طرق من الشوارع المعبدة والأزقة المظلمة. وكنتيجة لذلك، ومع انقطاعنا عن النظر قدمًا نحو عصر جديد ذهبي نلمح بدلًا منه خلف أكتافنا وعلى أجنابنا إلى الأماكن النائية التي تخيلناها تعج برموز مظلمة تنتظر لحظة الانقضاض علينا[1].

قوّض الهجوم على برجي التجارة العالمي مشروع الحداثة، وفعل ذلك بطريقة جديدة غير ثابتة. فقد كان جناة الجريمة معارضين للحداثة لا بسبب أنها فشلت في إصابة طموحاتهم أو بسبب أن نفعها الظاهر لم يوزع بشكل عادل، ولكن بسبب هذه الطموحات وهذا النفع كانت في ذاتها معيبة فاسدة. قامت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بطعننا بهذه المزاعم أمامنا مباشرة بشكل حاد، وتركوا كثيرًا من الليبراليين من دعاة الحداثة ميالين إلى الشك.

كان من السهل أن يفهم كيف لشخص أن يكون غاضبًا أخلاقيًا بسبب فشل توزيع منافع الحداثة بشكل أكثر عدلًا أو بشكل واسع، أو أن يكون مذعورًا بسبب التأثير البيئي للمجتمع الصناعي الحديث، أو أن يكون حتى ضجرًا بسبب الطريقة التي تحاملت بها الحداثة بلا مراعاة مع الحضارات التقليدية، ولكن كيف لأحد أن يكون معارضًا للمنافع الظاهرة التي تقوم الحداثة بتأمينها لحكومة مساواة وحرية ورخاء وتسامح وتعددية تمثيلية، وما شابه؟

لقد كانت الإجابة للعديد سهلة وبسيطة التوقع: إن معادي الحداثة متعصبون دينيون يسعون إلى الشهادة، والمؤمنين الحقيقيين من غير المتنورين والمتعصبين. مع ذلك فعلى الرغم من أن مثل هذه الأسئلة قد تقوم بتهدئة القلق المباشر الذي نشعر به في مواجهة هذه الأحداث، إلا أنها لا يمكن أن تكون مشبعة بشكل نهائي، لأنها وبكل بساطة تبطن الحيرة داخلها. فهم يسمون أو (يصمون) أعداء الحداثة بالمتعصبين، ولكنهم يتركون مصدر التعصب وطبيعته بلا تفسير، وعلى أثر ذلك لا نزال في مواجهة هذه الحيرة غير الثابتة. وهذه الحيرة من جهة أثر للجهل العميق والإدراك الخاطئ لخصوم الحداثة الجديدون، ونحن في حاجة لا شك فيها إلى فهمهم بشكل تام. إلا أن المشكلة تكمن بشكل أعمق من هذا، ليس في مجرد فشلنا في فهم هؤلاء الآخرين بل في فشلنا في فهم ذواتنا[2]. وهذا التحدي الذي واجه الحداثة كان صعبًا على الفهم بالنسبة لنا لأنه أجبرنا على مواجهة إشكال مدفون داخل في عمق الوجدان الحديث، لأنه كان في قلب القرار الذي أنجب الوجدان الحديث والعالم الحديث. وأنا هنا بالطبع أحيل إلى قرار موضع الاعتقاد الديني في العالم الحديث. أصبحت الحداثة نتاجًا لعزل الاعتقاد الديني من موقعه البارز في الحياة العامة إلى المجال الخاص الذي يمارس فيه بحرية، ما لم يتحدى السلطة العلمانية والعلم أو العقل. ولذلك تم استبدال سلطة الدين التي تشكّل الحياة العامة بمفهوم من الاعتقاد الخاص و«القيم» الشخصية. إن الهجوم الحالي على الحداثة ممثلًا بالهجوم على برجي التجارة العالمي هو مقلق بشكل خاص، لأنه استأنف هذه الأسئلة المقلقة بشكل عنيف. ومن أجل فهم التحدي الحالي للحداثة، يجب علينا العودة إلى سؤال جذور المشروع الحداثي[3].

ما هي الحداثة إذن، ومن أين أتت؟ إن الرأي المألوف في هذه المسألة واضح وهو : أن الحداثة مجال علماني يستبدل فيه الإنسان بالإله بوصفه مركزًا للوجود، ويسعى إلى أن يصبح سيدًا متحكمًا على الطبيعة من خلال نظام علمي حديث بمصاحبة تقنيته. يُرى العالم الحديث كعالم من الفردانية، من التمثيل والذاتية، من البحث والتمحيص، من الحرية،

الحقوق، التسامح ، المساواة، الليبرالية، والدولة القومية. يمتلك الرأي المألوف كذلك رواية جلية حول جذور هذا العصر الحديث، فقد كان منتجًا لمفكري القرن السابع عشر ممن رفضوا الفكر المدرسي لصالح العلم، ورفضوا الاعتقاد والحماسة الدينية لصالح عالم علماني. لقد كان متجذرًا داخل فلسفة ديكارت وهوبز والعلم الكوبرنيكي والجاليليّ [من جاليلو][4].

هل يمكننا أن نكتفي بهذه الأجوبة؟ هناك عدد من الأسباب التي تدفعنا إلى الشك في دقة مثل هذه المقاربات. فهذه المقاربة قبل كل شيء هي رواية تبرير ذاتية من الحداثة تخبر عن جذورها[5]. بالإضافة إلى أن الأبحاث اللاحقة على العمل الأصيل لهانز بلومينبيرق وأموس فنغشتاين، قد بدأ بالكشف عن التعقيد الهائل للسؤال المتعلق بأصول العصر الحديث[6]. وكنتيجة لذلك بدأت المحاولات السابقة في تعريف الحداثة بالذاتية أو باستباحة الطبيعة أو بالعلمنة، بالظهور بشكل متحيز غير دقيق.

يبحث هذا الكتاب في جذور الحداثة المخبر عنها من خلال هذا العلم الحديث الذي يهدف إلى إثبات أهمية فهم جذور الحداثة، من أجل فهم الإشكال الذي نجابهه في عالمنا العولمي. وهو مهتم بشكل خاص بإثبات الدور المركزي الذي لعبه اللاهوت والدين في تأسيس فكرة الحداثة. وهذه الرؤية طبعًا ليست جزءًا من رواية الحداثة، فمنذ عصر التنوير رأت الحداثة ذاتها بوصفها محاولة من أجل كبح جماح الخرافات الدينية والسلطة، وهي ما تجسدت في قول فولتير: «امحو كل شائن». وهذا ما عنى في أوروبا الانتقاص المستمر لأهمية الدين، وقصره في البداية على «حدود العقل فقط» كما يقول كانط، ومن ثم محاولة القضاء على بؤسه من خلال الإعلان عن موت الإله، وليبلغ هذا ذروته مع التهاوي الاستثنائي للاعتقاد والممارسة الدينية في النصف الأخير من القرن العشرين. فحتى في أميركا وهي البلد التي يستمر الدين فيها بلعب دور أكثر أهمية من أوروبا، فإن الارتباط بالدين عادة ما يرى بشكل رجعي غير لائق خصوصًا من قبل الأكاديميين والمثقفين، بالتحديد عندما يكون يتبنى نغمة أصولية أو إيفانجيلية. وحتى في أميركا تتلقى فكرة توجيه الدين للحياة العامة معارضة منتشرة.

مع ذلك فلا ينبغي أن تقبل المعارضة للدين في العصر الحديث بوصفها دليلًا على أن الحداثة في أصلها معادية للدين. وبلا شك أن الحداثة عانت بشكل مستمر مع بعض العقائد والتقاليد الدينية، من ضمنها عبادة القديسين، اللاهوت، تعاليم القانون الطبيعي للفكر

المدرسي، ونظرة محورية الأرض للعالم الطبيعي، نظرية الخلق، ولكنني أريد أن أشير إلى أن هذا لا يعني بأنها على إثر ذلك كانت رفضًا للدين. تشير الحجة المقدمة في هذا الكتاب إلى أنه من الخطأ أن يتصور أن الحداثة في أصولها وجوهرها إلحادية ومعادية للدين أو حتى ربوبية. وسأشير فيما يعقب إلى أن الحداثة ومنذ بدايتها المبكرة لم تسعَ إلى تنحية الدين، بل دعمه وتطوير رؤية جديدة للدين وموقعه في الحياة البشرية، ولم تقم بفعل ذلك بسبب العداء للدين، بل من أجل الحفاظ على بعض الاعتقادات الدينية. وكما سنرى، فمن الأفضل أن نفهم الحداثة بوصفها محاولة لإيجاد إجابة ميتافيزيقية/ لاهوتية على سؤال الطبيعة وعلاقة الإنسان والإله والعالم الطبيعي، التي نشأت من أواخر العصور الوسطى كنتيجة لصراع هائل بين العوامل المتناقضة داخل المسيحية. نشأت الحداثة كما فهمناها واختبرناها بوصفها سلسلة من المحاولات لبناء ميتافيزيقيا/ لاهوت جديد ورصين. سأجادل لصالح القول بأنه وعلى الرغم من أن الأساس الميتافيزيقي/ اللاهوتي للمشروع الحداثي كان مستترًا عبر الزمن بواسطة العلم الذي أنتجه، إلا أنه لم يكن بعيدًا كل البعد عن السطح، واستمر في توجيه تفكيرنا وأفعالنا، بطرق لا نفهمها أو ندركها. سأجادل بأن محاولة قراءة أسئلة اللاهوت والميتافيزيقيا في الحداثة قد أعمتنا عن الأهمية المتواصلة للإشكالات اللاهوتية في الفكر الحداثي، بطريقة جعلت من فهم وضعنا الحالي أمرًا صعبًا. وحتى وما لم نفهم الأساس اللاهوتي/ الميتافيزيقي للحداثة، سنظل غير قادرين على فهم العداء المحفز من قبل الدين للحداثة وردنا عليه. إن المواجهة الحالية تتطلب منا على إثر ذلك فهمًا أكبر لبداياتنا اللاهوتية والدينية، وهذا لا يعود إلى أن فهمنا هو السبيل الوحيد لذلك، بل من أجل مساعدتنا في فهم المنابع الكامنة لرغباتنا وقدراتنا والمخاطر التي تواجهنا.

هناك الكثير ممن يجب علي شكرهم على مساعدتهم في إكمال هذا الكتاب، الدعم السخي من وقف جامعة ديوك، مؤسسة أيرهارت، والمركز القومي للإنسانيات والذي أمضيت فيه سنة ماتعة عاملًا على آخر أجزاء المخطوطة، وهو ما سمح لي بإكمال المخطوطة بمدة وقتية معقولة. ظهرت النسخة المبكرة من الفصل الأول في «الاستعراض النقدي» 13، 1 ـ 2 (1999). سلمت العديد من الفصول الأخرى في سياقات عديدة مختلفة، وأريد شكر هؤلاء الأعضاء على أسئلتهم واقتراحاتهم التي قادتني إلى اتجاهات جديدة مثمرة. أثار العديد من الزملاء والطلبة والأصدقاء كثيرًا من الأفكار لدي، وساعدوني على توضيح حججي. أشكرهم جميعًا على إلهامهم وتشجيعهم ونقدهم في لحظات مختلفة من إنشاء هذا المشروع. أقدم شكرًا خاصًا لدوغلاس كاسون، جين إليشتاين، بيتر إيبين،

دايفيد فينك، تيموثي فولر، روث جرانت، جيفري هارفام، ستانلي هاويرواس، توماس هيلك، رينهارد هويتر، ألاسداير ماكنتاير، نيلسون مينيخ، جوشوا ميتشيل، إبراهيم موسى، سايمور موسكوبف، لوك بيركين، روبرت بيبين، نويل راينولدز، دايفيد رايس، أرلين ساكسونهاوس، توماس سبارقينس، ترايسي سترونق، ريتشارد واتسون، رونالد ويت، ومايكل وكاثرين زكرت. أريد أيضًا شكر ريتشارد ألين والذي قام بتحرير النص لصالح جريدة جامعة شيكاغو. كان اهتمامه بالتفاصيل واقتراحاته الجوهرية أمرًا لا يقدر بثمن. وأريد بشكل خاص أيضًا أن أشير إلى أنني مدين بالمعلمين الذين ألهموا اهتمامي في الأسئلة التي أطرحها هنا، ومنهم جايمس فرايدي، ساموبل بيير، باتريك رايلي، جوديث سكلر، وجوزيف كروبزي. أخيرًا سأبدو مقصرًا إذا لم أشكر الشخصين اللذين أثمرا هذا المشروع، زوجتي نانسي هينلي وابني توم. نشأ ابني توم حرفيًا مع هذا الكتاب وهو مرتبط به بطرق لا تبدو للعيان بشكل دائم. فقد كانت طاقته وعناده وحماسه في عديد من الأوجه محفزًا وضابطًا لي أثناء اتباعي للطرق الشاذة، والسكك المنسية التي قادتني لنهايتها. فهو كحال هذا الكتاب ترك رعايتي مؤخرًا ليجد سبيله الخاص في هذا العالم، وأريد أن أكرس هذا الكتاب له على أمل أن يثبت كل «أبنائي» أنهم أقوى من أبيهم.

الهوامش

(1) تجربة توماس ال فريدمان هنا مثال، ففي فصل عنونه بـ«عندما كنت في سباتي» يكتب فيه: «كنت أركز قبل الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر على تتبع العولمة والبحث في التصادم الحاصل بين فريق الاندماج والتكامل الاقتصادي وبين فريق الحفاظ على الهوية والقومية، إلا أنه وبعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تعالت نبرة الهوية والقومية حتى غاب صدى العولمة»

(2) هنا تساءل يجدر به أن يطرح وهو ما إذا كنا في معمعة التنوير والرخاء الذي نعيشه نحن لا نشابه الجيل القديم، أناس كانوا فيه متشبثين بأيامهم الاعتيادية/ أقل ما نراه.

(3) أنا على علم باستعمال العديد هذه الأيام لمصطلح «الحداثة» للإحالة إلى عصر زمني ابتدأ في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. ويبدو بأن هذا الاستعمال مستقىً بشكل كبير من تعريف العصرية بالحداثة، وهذا الاستعمال حديث بعض الشيء. وأنا هنا أستعمل المصطلح بالمعنى التقليدي الذي يرى الحداثة ممتدة إلى القرن السابع عشر.

(4) أشار آخرون إلى وجود انتشار خفي للحداثة كامن في فكر ميكافيللي أو بشكل متأخر عند ليوناردو دافينشي. فقد رأى باحث مشهور إلى أن بداية الحداثة كانت في التقاء دافينشي بميكيافيلي. كتاب القدر نهر: حلم ميكافيللي وليوناردو دافينشي في تغيير مسار التاريخ الفلورنتيني، **روجر ماسترز (1998)**.

(5) وهذا صحيح حتى على أغلب النقاد الحداثيين ممن حولوا هذه الرواية المعاصرة ضدًا لذاتها.

(6) Hans Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age** (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); Amos Funkenstein, **Theology and the Scientific Imagination from themiddle Ages to the Seventeenth Century** (Princeton, N.J.: Princeton UniversityPress, 1986).

المقدمة:

مفهوم الحداثة

في يوم ضبابي من عام 1326 وقف ثلاثة رجال وسط حشد من العبَّاد في كاتدرائية نوتردام دي دومز في أفيغنون. كانت بنية الرومانسيك في حاجة واضحة للإصلاح، ولكنه ما زال مركز الحياة الروحانية بعد عقد فقط من كونه قرية ريفية. ولكن كيف تغيّر كل هذا! أصبحت القرية هي المركز الجديد للبابوية، وكنتيجة أصبحت عرضة لتغيير جذري. كان هناك قصر يجري بناءه، وكانت الأموال تأتي من كل حدب وصوب، فيما تواجد الفرسان والبيراقراطيون والسفراء والسماسرة في كل مكان. كانت السوق ممتلئة بالبضائع من كل أنحاء أوروبا وبلاد الشام. وكان الباحثون والشعراء ومنتسبو الكنيسة القريبون والبعيدون منها يقدمون إليها بشكل متواصل. بدأت القرية الصغيرة بالتحول إلى مدينة ذات أهمية كبيرة. وأولئك الرجال الثلاثة الذين حضروا القدَّاس، كانوا مؤشرًا على هذا التغيّير. الأول إنكليزي والثاني إيطالي والثالث ألماني والثلاثة كانوا يتحدثون اللاتينية بإتقان. كان الأول فرانسيسي بدا مرتبكًا وكان يبدو بوضوح أنه يعاني من بعض الضغط النفسي، بينما الثاني كان شابًا مهووسًا بملبسه وأنيقًا بتكلف، فيما كان الثالث مسنًا دومينكيًا بدا غارقًا في تأملاته. رحل الثلاثة حال انتهاء القداس وتفرقوا. قليل من معاصريهم من كان يعلم بأن السبل الثلاثة المتفرقة التي سلكها هؤلاء الثلاثة من القداس، ومن أفيغنون كانت ستغير من مسيرة الإنسانية والعصر الحديث.

يعتقد الكثير هذه الأيام بأن الحداثة فقدت بريقها، ولكن في عام 1326 لم تكن حتى بصيصًا في عيني أحد. لم يكن ينتظر قاطنو ذلك العالم غدًا مشرقًا مضيئًا، بل كانوا ينتظرون نهاية العالم. لم يكونوا يستبشرون بقادم الأيام أو يسترجعون الماضي، ولكنهم نظروا فوقهم للجنة وتحتهم إلى جهنم. وأشك قليلًا بأنهم كانوا سيرون العالم الحديث حينها بانبهار. نحن لا نراه كذلك لأن الاعتياد ولَّد فينا الازدراء، ونأخذ الحداثة على أنها أمر مفروغ منه ونتململ منها أحيانًا، ونعتقد كذلك بأننا نعرف ما هي الحداثة بوضوح. ولكن هل نعي ما

هي الحداثة؟ هل نفهم ما يعني أن تكون حداثيًا؟ يفترض هذا الكتاب بأننا لا نعي ذلك وآثار الأحداث الأخيرة تبرهن على ذلك بشدة.

ماذا يعني أن تكون حداثيًا؟ أن تكون حداثيًا في استعمال اللغة اليومية هو أن تكون مواكبًا لعصرك ومعاصرًا له. يستوعب هذا الاستعمال المنتشر كثيرًا من الحقيقة في هذا الموضوع، حتى وإن كان استيعاب المعنى العميق والمهم لهذا التعريف غائبًا نوعًا ما. في الحقيقة، فإن من سمات الحداثة المسكوت عنها، أن نركِّز على ما هو مقابل لنا وتتغافل عن المغزى العميق من جذورنا. الفهم الشائع للحداثة والحقيقة هي في تعريف الفرد من خلال ارتباطه بعصره. في عصور ماضية وأماكن أخرى، كان الناس يعرفون أنفسهم من خلال أرضهم ومسقط رأسهم، من خلال أعراقهم وجماعاتهم، من خلال عاداتهم وآلهتهم، ولكن ليس من خلال ارتباطهم بالزمن بشكل خاص. بالطبع فإن أي وعي للنفس يفترض مفهومًا معينًا للزمن، ولكن في كل هذه الحالات ظلت هذه اللحظة الوقتية موجودة ضمنيًا. حدد القدماء موقعهم زمانيًا من خلال ارتباطهم بأحداث جذرية، مثل خلق العالم، تحرر من عبودية، انتصار تاريخي، أو أول أولمبياد، ولكن ارتباطك مؤقتًا بأي من هذه الأشكال هو أمر مختلف عن تعريف نفسك من خلال ارتباط زمني. أن تكون حداثيًا هو أن تكون «جديدًا»، أن تكون حدثًا غير مسبوق في الزمن، أن تكون بداية جديدة، مختلفًا عن كل ما سبقك، أسلوبًا جديدًا من الوجود في العالم، لا أن تكون شكلًا من الوجود بل شكلًا من التحقق. وعي الفرد بحداثته يعني وعيه بأنه مبدع ذاته، كشخص حر مبتكر بمعنى جذري، لا كمجرد شخص مضبوط بالعادات ومحكوم بالقدر والعناية الإلهية. أن تكون حداثيًا هو أن تصبح محررًا لنفسك صانعًا لها، وبالتالي لن تكون مجرد جزءًا من عادة أو تاريخ، ولكن أن تصنع التاريخ أنت. وعلى إثر ذلك فأن تكون حداثيًا لا يعني بأن تعرف ارتباطك بالزمن فقط، ولكن أن تفهم الزمن كنتاج لحرية الإنسان وتفاعلها مع العالم الطبيعي. أن تكون حداثيًا كنتيجة هو أمر هائل وفريد من نوعه. ولكن ما الذي يمكن أن يبرر هذا الرأي المبهر المتغطرس؟

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بسهولة، ولكن فحصنا لأصول مفهوم الحداثة قد يساعدنا في رؤية ما جعلنا نعتقد هذا الاعتقاد اللافت للنظر، ومن أي جهة يجب أن يبرر. تعود جذور الكلمة «حداثي» إلى الكلمة اللاتينية «**modus**» والتي تعني «مقياس»، كمقياس للزمان، ومع التفريع اللاتيني المتأخر «**modernus**»، تفرعت عنه كل الأشكال الأخيرة. استعمل كاسيودوروس هذا المصطلح في القرن السادس ليفرق بين زمنه، زمن الروم

المتقدم وبين الكتاب الكنسيين، فيما استعمل مصطلح «modernitas» في القرن الثاني عشر للتفريق بين الأزمنة المعاصرة من الماضية[1]. بدأ المصطلح بعدها بفترة زمنية قصيرة بالظهور في اللهجات المحلية. استعمل دانتي المرادف الإيطالي لها «moderno» في عام 1300 تقريبًا، وفي عام 1361 استعمل نيكولاس أورسيم المرادف الفرنسي لها «moderne». على أي حال، لم يستعمل المصطلح للتفريق بين «القديم» و«الحديث» حتى عام 1460 ولم يستعمل في المعنى المعاصر للتفريق بين فترة تاريخية معيّنة حتى القرن السادس عشر. ظهر المصطلح الإنكليزي للحداثة والذي يشير إلى الأزمنة الحديثة أول ما ظهر عام 1585، أما المصطلح «حداثة» فلم تستعمل حتى عام 1627. كان مفهوم الحداثة كعصر تاريخي يفهم من ذلك الحين وحتى الآن كمقابل للعصور القديمة. على الرغم من أن التفريق بين القديم والحديث كان حاضرًا في العصور القديمة، إلا أنه لم يستعمل بالمعنى الحديث، وذلك يعود غالبًا إلى توظيف المصطلحات في سياق رؤية دورية للزمن كانت حاضرة في الرؤى الميثولوجية القديمة للطبيعة وأصل الكون، والتي تم تبنيها من الفلاسفة والمؤرخين القدماء كذلك[2]. كان مفهوم «الجديد» حينها ملازمًا للانحطاط والسقوط، كما في مسرحية السحب لأريستوفانيس، حينما كانت العادات الحديثة للأثينيين مضادة للتقاليد السامية للجيل الذي قاتل في الماراثون.

عملت المسيحية خلال العصور الوسطى من خلال هذا الإطار المرجعي، وقامت بإعادة تشكيله حتى يتوافق مع مفهومها اللاهوتي للعالم، ككاشف عن إرادة الإله. من خلال وجهة النظر هذه، فللعالم بداية معينة ومسار تنام ونهاية قدَّرت وأفصح عنها مجازًا في النصوص المقدسة. من خلال تأطير هذه الرؤية قام المفكرون المسيحيون بالاستناد بكامل ثقلهم على النبوءة في دانيال والتي وصفت العالم كتسلسل من أربع إمبراطوريات وهي: البابلية، الفارسية، المقدونية والرومانية[3]. يظهر المسيح في الأخرويات في بدايات نشوء آخر الإمبراطوريات، وسيعود لينشيء عصره الذهبي عندما تنهار. لم يعد الزمن بالنسبة للمسيحيين دائرة بتسلسل لا نهائي، بل بدأ منذ فقدان الجنة وسينتهي عند استعادتها[4]. بالتالي لم يتصور المسيحي في العصور الوسطى نفسه كمنافس على القوة والشهرة في العالم، بل كمرتحل غريب تقرر أفعاله على الأرض ما إذا كان سينال الخلاص أم الثبور. وكنتيجة أصبحت التقوى أكثر أهمية من الحكمة والشجاعة.

برز مفهوم «الحديث» في سياق إصلاحات الكنيسة في القرن الثاني عشر، على الرغم

من أنها حملت دلالة مختلفة عما تحمله هذه الأيام. من خلال اعتقاد هؤلاء الحداثيين أو المجددين بأنهم على مشارف عصر جديد، رأى هؤلاء أنفسهم كما قال بيرنارد تشارتريس (1080 ـ 1167) كأقزام على أكتاف عمالقة، أقل شأنًا من سابقيهم ولكنهم أقدر على أن يستبشروا بالمستقبل. اختصر هذا الفهم من خلال أعمال يواكيم الفيوري (1130/ 35 ـ 1201/ 02) والذي بشّر بدنو آخر الزمان، والذي سيتحول فيه العالم إلى دير كبير[5]. وهذا ما جعل معنى أن تكون حديثًا بالنسبة لهم، يعني بأن تعاصر آخر الزمان على أعتاب الخلود. على الرغم من أن هذه الرؤية اليواكمية (من يواكيم) والتي تبشر بقدوم عصر روحي تبدو وكأنها تتنبأ برؤية عصر النهضة، وبقدوم عصر ذهبي جديد أو تصور الحداثة عن عصر العقلانية، إلا أن مفهوم العصريّ في العصور المظلمة كان لا يزال مغروسًا في المفهوم الأخروي والمجازي للزمان، بالتالي ظهرت فجوة ضخمة تفصل بين هذه الرؤية وما عقبها من اصطلاحات.

فكرة الحداثة كما نفهمها متصلة بشدة بفكرة العصور القديمة الأصيلة. يأتي التفريق بين العتيق والحديث من التفريق المستحدث في القرن الثاني عشر بين «**a via antiqua**» و«**a via moderna**». كان هذا التفريق في أصله فلسفيًا ولم يكن تاريخيًا بين موقفين مختلفين بشأن التعميمات، وهي طريقتان مختلفتان في قراءة أرسطو. كانت «العصور القديمة» هي المسلك الواقعي القديم والذي رأى التعميمات كحقيقة مطلقة، فيما كان «الحديث» هو المسلك الإسماني الحديث والذي رأى بأن الأشياء الفردية متحققة، والتعميمات مجرد أسماء. أثمر هذا التفريق المنطقي في رسم تصور لفهم جديد للزمن والوجود.

على أن تكوين مصطلح الحداثة حدث من خلال اتصاله بمصطلح العصور القديمة، إلا أن الاثنين استخدما في بداية الأمر بمعنيين مختلفين. أقام الشاعر الإيطالي بيترارك أساس فكرة «الحديث» حينما وصف عصرًا قاتمًا يفصل عصره عن العصور القديمة[6]. إلا أنه لم يرمي إلى شيء «حديث» أو «جديد» بل إلى إحياء عصر ذهبي غابر. وكانت هذه الرؤية محل قبول عند الإنسانويين[*]. أشار لورينزو فالا على سبيل المثال في منتصف القرن الخامس عشر إلى أن عصره الحالي انفصل عن العصر الحديث الذي عاشه البشر إلى قريب[7]. لم يكن يعني الحديث في هذا المعنى العالم الذي يوشك على الوجود، ولكن إلى عالم العصور

(*) الحركة الإنسية: هي حركة ساهمت في النهضة الأوروبية بفكر جديد يمجد عقل وقوة الإنسان ـ ضمت الحركة الإنسية فئة من المثقفين من رجال الدين ـ والكنيسة، وأساتذة جامعات وبعض النبلاء ورجال المال والدولة (ويكبيديا).

المظلمة المنقضية[8]. لم يعِ فالا عالمه كأمر حديث غير مسبوق، ولكن كمحاولة لاستعادة ما فقد، كعودة إلى شكل قديم من الوجود.

لم يستعمل مصطلح «الحديث» في معناه المتأخر حتى القرن السادس عشر، واستعمل حينها ليصف أسلوبًا فنيًا معينًا[9]. في الحقيقة فإنه وفي القرن السابع عشر فقط حينما قام جورج هورن (1666) ومن بعده بشكل رئيسي كريستوفر كالاريوس (1696) قاموا بوصف رؤية ثلاثية لتاريخ العالم تستمر فيه العصور القديمة حتى عصر القسطنطين، وتستمر العصور الوسطى حتى نهاية الإمبراطورية الرومانية الشرقية، والعصر الحديث والذي يبدأ من القرن السادس عشر[10].

كانت فكرة العصر الحديث أو كما سميت بالحداثة، كانت جزءًا من فهم ذاتي قام بتمييز الفكر الأوروبي منذ وقت بيكون وديكارت. تختلف الفكرة جذريًا عن تلك التي استعملت سابقًا لأنها تتكئ على مفهوم ثوري للحرية والتقدم[11]. إشارة إلى الاكتشافات التي جرت على أيدي كولومبوس وكوبرنيكوس، يقوم بيكون على سبيل المثال بالادعاء بأن الحداثة أسمى من العصور القديمة ويدعم ذلك بمنهجية من أجل تحصيل المعرفة في العالم، والتي ستقوم برفع شأن البشرية إلى أسمى مما هم عليه[12]. كان يعلم بأن هذه الفكرة على تناقض مع التحيز السائد في عصره إلى العصور القديمة، والتي كان يرونها كمثال للكمال لا يمكن تخطيه، وقام بمواجهة هذه المشكلة مباشرة، مؤكدًا على أنه وعلى الرغم من أن الإغريق كانوا قدماء، إلا أن هذا لم يكن سببًا كافيًا لمنحهم السلطة. كانوا في نظره مجرد أطفال مقابل رجال في عصره، لأنهم افتقروا للنضج الناتج عن القرون التي تخللتها التجربة البشرية[13]. ما بني عليه هذا التحول الثوري في مفهوم العصور القديمة، لم يكن مفهومًا جديدًا للمعرفة ولكن مفهومًا جديدًا أيضًا للزمن، لا كتسلسل دائري نهائي ولكن كخط طولي لا نهائي. تم تصوير هذا التحول على أن جزءًا من التطور الطبيعي المستمر الذي يستطيع الأحرار من البشر إتقانه والتحكم به من خلال أشكال من المناهج العلمية المتقنة، يستطيعون بهذه الطريقة أن يكونوا متحكمين وممتلكين للطبيعة، وبالتالي يقومون بتكوين عالم أكثر أهلية لهم.

النزاع بين القِدَم والحداثة

كان مفهوم الحداثة هذا محل جدل منذ البداية، فقد سيطر ميل مفرط للعصور القديمة

على تصاعد مفهوم العلم الحديث، والمفهوم المتطابق للتقدم في سياق محيط ثقافي، والذي قاد للنزاع المشهور بين العريق والحديث، والذي لفت انتباه المفكرين الفرنسيين في نهاية القرن السابع عشر. ابتدأ الديكارتيون الفرنسيون هذا النقاش من خلال قولهم بأن واقع التقدم العلمي كان مؤشرًا على احتمال على أن يكون الفن والأدب الحديث أسمى من القديم. دافع نيكولاس بويلي وآخرون في ردهم، قاموا بالدفاع عن تفوق الفن والأدب القديم. هاجموا في المقابل تشارلز بيراولت وفونتينيل وغيرهم من الحداثيين الفرنسيين. على أي حال لم يكن هؤلاء المفكرون ناقدون للقدماء أنفسهم، ولكن لمعاصريهم الذين فضّلوا تمجيد عصر النهضة للقدماء، والذين نقلوا العراقة إلى الكلاسيكية[14]. بالتالي فإن النزاع في أصله كان جدلًا بين الإنسانويين والديكارتيين، وانتهى في فرنسا من خلال الاعتراف بأنه وعلى الرغم من التقدم في العلم الطبيعي، إلا أن هذا لم يحدث في العلم. تم التعامل مع كل عصر على أنه يمتلك معاييره الخاصة للكمال الفني.

هذا التفريق الذي ظهر في هذا النقاش لم يتم حله بسهولة. ادعى فولتير على سبيل المثال بعد عدة سنوات في دفاعه عن الحديث والمعاصر بقوله: بأن الطلاب الذين يسكنون في ليسي في وقته كانوا أكثر حكمة من أي فلاسفة العصور القديمة. أشار روسو في المقابل في كتابه: «خطاب في الفن والعلم» إلى أن الفن والعلم الحديث لم يقم إلا بالتقليل من سعادة الإنسان واستقامته، والتي ازدهرت بشدة في الجمهورية الرومانية والأسبارطية.

على الرغم من نشوء هذا النزاع في فرنسا، إلا أنه استمر أيضًا في إنكلترا وألمانيا. ففي إنكلترا والتي سميت فيها معركة الكتب، تواصل النزاع فيها حتى وصل إلى العقود الأولى من القرن الثامن عشر، وغطى أغلب الجوانب ذاتها. نافح توماس بورنت وريتشارد بينتلي إلى جانب آخرين عن تفوق الحداثيين، فيما دافع كل من سير ويليام تيمبل وسويفت ودريدين عن القدماء. بينما اتخذ ويليام ووتون موقفًا وسطًا قائلًا بضرورة انفصال الفن عن العلم ومحاكمتهم إلى معايير مختلفة. انتهى هذا الجدال بصعود كلاسيكية البابا، ولكن الصعود الأدبي كان عرضة للتشكيك بعد فترة وجيزة من خلال اكتشافات نيوتن المشهودة، والتي بدأت في إعلان تفوق الحداثيين[15].

أما في ألمانيا، فقد برز عديد من الإشكالات ذاتها في النصف الأخير من القرن الثامن عشر. في هذه الحالة، كان يوجد تأييد قوي مبدئي لحضور العصور القديمة كنتيجة للتأثير الواسع لكتاب «تاريخ الفن القديم» لوينكل مان. في موقف معارض لهذا الرأي نافح هيردر

وشليك وشيلر بضرورة التفريق بين نوعين مختلفين من الفن، وبالإقرار بأن الفن الحديث يمتلك جذورًا مختلفة عن تلك في فن العصور القديمة. على الرغم من انتهاج هيغل لموقف وسط، والذي رأى العصور المختلفة محكومة بمعاييرها الخاصة، إلا أنه دعم تفوق الحداثيين، مع أنه لم يخف تعاطفه العميق مع خسارة العصور القديمة لبريقها[16].

يشير هذا النقاش بأكمله إلى الأهمية البالغة التي توكلها الحداثة لفصل نفسها عما سبقها. أشار روبرت بيبين إلى حاجة الحداثة في إثبات فرادتها[17] ولكن إلى سموها وتفوقها على ما سبقها[18]. يصبح التقدم في هذا المعنى نتيجة مباشرة أو امتداد لفكرة إستقلالية أصول المشروع الحداثي.

أهمية هاتين الفكرتين حاضرة من خلال مركزيتهما في الأزمة الفكرية التي بعثت الشكوك في المشروع الحداثي. على الرغم من أن الانفصال المبكر بين عالمي العلم والجمالي/ الأخلاقي المحكومان بمعايير وقوانين مختلفة باعثًا على التشكيك في الادعاء العالمي المبكر للحداثة، إلا أن تقنين كانط لهذا الانفصال في تناقض القوانين الكانطي هو ما اقتلع جذور المشروع الحداثي ككل. فقد أشار إلى أن الطبيعة والحرية كما رأتهما الحداثة لا يمكن أن يتعايشا معًا، وبأن علاقتهما متناقضة بالضرورة. ولذلك وجب التخلي عن تصور الحداثة لنظرية جامعة تستطيع تفسير حركة الإله والبشر والعالم الطبيعي. كانت دعاوى الثورة الفرنسية المفرطة في السلطة الموكلة للعقل وبالتنبه الضعيف له بدور هذه الدعاوى في حقبة الإرهاب، هي ما جعلت حدود المشروع الحداثي ظاهرة للعيان.

على الرغم من الجهد الفلسفي لحل هذا التناقض من قبل العديد من المفكرين، إلا أن القرن التاسع عشر والعشرين وصما بالفجوة السحيقة بين هذا العاملين الرئيسيين للمشروع الحداثي. شدد العديد من الرومانسيين ومثاليي ما بعد الديكارتية على سبيل المثال على دور الحرية البشرية، ولكنهم رفضوا المفهوم القائل بأن الطبيعة قد تفسر بواسطة حركات ميكانيكية لمواد غير عاقلة أو من خلال تفاعل القوى الطبيعية المجردة. على أي حال، كل الأسئلة التي طرحت عن الحداثة تم التغاضي عنها من خلال التقدم المعاصر في العلوم الطبيعية، ومن خلال التطور الكبير في الحضارة الصناعية التي شددت على منفعة تزايد القوة البشرية، ولكنها لم تبال بأي السبل وفاوضت على استقلالية الإنسان. من الناحية العملية، فعلى الرغم من أن الضمير الفلسفي والجمالي للبعض أحدث بعض التأثير على الحياة الفكرية، إلا أنه لم يفلح في إحداث تأثير على الإيمان الجمعي المتنامي في المشروع

الحداثي العلمي، والذي بدى لهم واعدًا بالنفع الشامل على البشرية. بلغ هذا الإيمان ذروته في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، ووجد صداه في الفن المستقبلي والأدب وفي النصب التذكارية العامة مثل برج إيفل. حتى النقد القوي لمجتمعات القرن التاسع عشر الصناعية ظل منسجمًا مع التطلع العام للحداثة، من خلال الحديث فقط عن الخطوات المستقبلية الضرورية التي ستضمن توزيع ثمرات التقدم بالتساوي بين الجميع[19].

أزمة الحداثة

تهتكت فكرة الإيمان في المشروع الحداثي وفي فكرة التقدمية بسبب الأحداث التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين. أظهرت الحرب العالمية الأولى على وجه التحديد بأن التطور التقدمي للقوة البشرية لم يكن بنّاءً ببساطة، ولكنه هدّامًا بصورة بشعة، وأن ذلك التقدم التقني لم يكن متزامنًا مع تقدم أخلاقي أو مع تطور الحالة البشرية. شهدت فترة ما بين الحربين ازدياد هذه الحالة التشاؤمية في الأعمال الفلسفية من الحداثة مثل كتاب سبينغلر «انهيار الغرب» وكتاب هسرل «أزمة العلوم الأوروبية» وكتاب هايدغر «الوجود والزمن»، إلى جانب الأعمال الأدبية لمن أطلق عليها فيما بعد «الجيل الضائع»[20]. على أي حال، على أصداء ما كان يرى حينها بأنه تطور اجتماعي واقتصادي مبهر للاتحاد السوفيتي، وللتعافي الاقتصادي الحاصل في عام 1920، بدت حينها أحداث الحرب العظيمة انحرافًا بسيطًا في الطريق إلى التطور التقدمي للقوة البشرية ولما فيه صالحهم، مع ذلك ومع بدايات الكساد الكبير ونهوض القومية الاشتراكية، وبداية الحرب العالمية الثانية، بدأت العديد من الشكوك الجذرية الجديدة بالظهور فيما يتعلق بالمشروع الحداثي والتقدمية. بدت هذه الشكوك تكتسب مصداقيتها من خلال حدوث الهولوكوست، والتي جعلت من المستحيل على أكثر الحداثيين حماسًا أن يستطيع التحدث عن التقدمية مجددًا. ومع مجيء الحرب الباردة واحتلال السوفييت لشرق أوروبا في عام 1948 وظهور خطر الإبادة النووية، بدا بأنها كانت المسمار الأخير في نعش الحادثة. المشروع الحداثي كما طرح بادىء الأمر في القرن السابع عشر، كان قدد حقق تطورًا مبهرًا في الأوجه التي تخيلها ديكارت وبيكون وهوبز، ولكنه لم ينتج ما توقعه من سلام وحرية ورخاء. في الحقيقة، هي بدت في رأي مفكري ما بعد الحرب سببًا في إظهار أسوأ ما في البشرية وفي شكل مفاجيء، قامت بتطبيق حقيقة ادعاء روسو بأن التقدم في الفن والعلوم كان يزيد من قوة الإنسان، ولكنه يحط من شأن استقامته وأخلاقه بشكل مساو.

اتخذ نقد المشروع الحداثي على أعقاب الحرب العالمية الثانية أشكالًا عدة، بانيًا عماده على النقد القديم لسبينغلر وهسرل وهايدجر. رأى بعض اتباع هسرل كارثة القرن العشرين كأثر مترتب على خلل في مفهوم العقلانية، تم تقديمه عن طريق ديكارت وجاليلو. تحدث ليو شتراوس من هذا المنطلق بأن الأزمة الحالية ما هي إلا آخر الآثار المترتبة للموجات الثلاث الناجحة للفكر الحداثي والتي غمرت العقلانية القديمة والقانون الطبيعي، مستبدلة إياهم بأسلوب جديد للسلطة، وعقيدة في الحقوق الطبيعية. في سياق مقارب، رأت حنة أرندت أملًا للتجديد من خلال العودة إلى العالم القديم، على الرغم من أنها ركزت كثيرًا على السياسة الجمالية، والحياة العامة للديموقراطية الأثينية أكثر من الفلسفة القديمة. وبموقف نقدي مماثل للحداثة، هدف إيريك فولجين إلى إحياء المسيحية الأفلاطونية كأنجع الخيارات الممكنة للتجديد.

ذهب شكل آخر من النقد إلى أن أزمة الحداثة ليست نتيجة لخلل في العقلانية الحديثة ولكن أثر مترتب لفشل التراث الغربي نفسه، والذي بدأ مع أفلاطون وبلغ ذروته مع أفكار هيغل وأتباعه. لم يؤمن هؤلاء المفكرون بأن حل أزمة الحداثة هو من خلال العودة إلى شكل قديم من العقلانية. رأى هؤلاء متبعين في ذلك هايدغر بدلًا من هسرل بأن التفكيك الوجودي للعقلانية الغربية هو متطلب أساسي لكل بداية جديدة. وهذا ما جعلهم يرون حل أزمة الحداثة لا من خلال العودة لما قبل الحداثة، بل من خلال استكشاف محيط ما بعد الحداثة. بالنسبة للفلاسفة مثل دريدا وأديرنو ودولوز كان الحل الضروري لتحريرنا من مشاكل الحداثة هو عن طريق فلسفة اختلاف ما بعد بنيوية، لا عن طريق فلسفة هوية أفلاطونية.

وعلى نقيض من المابعد حداثيين وما قبل الحداثيين، حاول المتحمسون للمشروع الحداثي في إظهار بأن ما يسمى بأزمة الحداثة ليست في ذاتها أمرًا حداثيًا. ولكنها في نظرهم نتاج لرجعية لم تولد داخل الحداثة بل في مقابلها. بهذا المعنى، فالقومية الاشتراكية لم تكن أمرًا حداثيًا بل من بقايا العهد الجرماني أو أنها نتاج ردة الفعل الرومانسية للحداثة، أو أنها أثر مترتب للتعصب اللوثري والذي هو في أصله غير حداثي. وشبيه بذلك الطبيعة الشمولية للاشتراكية في روسيا والتي لم تكن نتيجة للأمل المستحيل للحداثة، في جعل الإنسان مالكًا ومتحكمًا على الطبيعة، ولكن كان نتاجًا للسلطوية الروحية الممتدة في الأرثوذكسية الروسية والتي كانت ضدًا للحداثة. بالتالي فقد كان الحل لأزمة الحداثة كما رآه هؤلاء الداعمون

للحداثة لا يتطلب تخلفًا عن الحداثة واستبدالها بأشكال سابقة من الحياة أو بالالتفات إلى البدائل التي توفرها ما بعد الحداثة، ولكن من خلال تطهير الحداثة نفسها وتنقيتها من الرجعية ومن العوامل الدخيلة عليها (والديانات قبل الحداثية). بالتالي فقد كانوا يرون الانتصار على الفاشية، تنامي العلمانية، والتطور الاقتصادي في آسيا وأميركا اللاتينية وقبل كل شيء سقوط الاتحاد السوفييتي كدلائل على الأثر والقوة الباقية للمشروع الحداثي.

كان انهيار جدار برلين إعلانًا عن نهاية العصر الذي اتسم بالمواجهة بين الليبرالية الفردانية والشمولية الجمعية. لم تسيطر هذه المواجهة على سياسة النصف الأخير من القرن العشرين فحسب، بل سيطرت على الحياة الثقافية. بدى سقوط جدار برلين على إثر ذلك لمساندي الحداثة كمؤشر على القوة الطبيعية شديدة الإغراء للمشروع الحداثي. كل ما تبقى للمستقبل كان هو تحول الدول الاشتراكية سابقًا إلى مجتمعات ليبرالية رأسمالية، واستمرارية تحديث العالم النامي. رأى بعض الملاحظين ممن أخذهم الحماس ذلك الوقت بأن تلك اللحظة كانت حتمية وفريدة، ليصفوها بأنها نهاية التاريخ ولحظة إدراك غاية البشرية الأخيرة[21]. ومن خلال المنطلق ذاته ولكن بأسلوب أكثر تواضعًا، تنبه آخرون إلى الكم الهائل من العمل اللازم من أجل تأسيس رفاه عالمي وسلام مستديم، ولكنهم اعتقدوا بأن إنجاز ذلك سيكون من خلال تطور تدريجي، وعولمة ولبرلة تتكىء على الدافع لا القوة. رأى آخرون لا سيما أولئك المتشبثون بالمستقبل الما بعد حداثي بأن نهاية الحرب الباردة كانت انتصارًا لليبرالية الإمبريالية، ولكن اعتقدوا بأن هذا كله يمكن تجاوزه من خلال سياسة جمالية تنحو إلى تأسيس مجتمع متعدد الثقافات غير متعرض للهيمنة، بل ميال إلى الجدل والصراع يمضي قدمًا من خلال التكيّف والتوافق والتعلم المتبادل، بدلًا من الحرب والغزو. لن ينتهي الاختلاف حينها والمعاناة ستستمر ولكن المستقبل سيكون مثمرًا.

خبت كل دواعي التفاؤل بعد الهجوم على مركز التجارة العالمي، على أعقاب الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر انحسرت فكرة العالم متعدد الثقافات، واستبدلت بفكرة صراع حضارات وشيك. على الرغم من أن هذا الصراع هو في أصله مواجهة بين العقل والوحي، إلا أنه يزرع الشكوك في عقيدتنا التنويرية المتهاوية، والتي تقول بأن العقل بكل وضوح وبلا شك أسمى من الوحي، وبالرغم من أن الدين قد يجد حيزًا في الحياة المعاصرة، فإنه لن يكون إلا في منزلة أدنى. بالتالي يتم التغاضي عنه كملكية خاصة، ولا يرى كسلطة يجدر بها أن تقوم بتكوين حياتنا العامة.

يجب أن تقودنا أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر إلى التشكيك في الفرضية الغربية المشهورة بأن أصل الحضارة في المصلحة الذاتية لا في الإيمان الديني. على الرغم من وجود إجماع على حقيقة ذلك، إلا أن تبرير حقيقتها ليس واضحًا. حقيقة أن اعتقادات الأخيرين من الشدة بمكان للحد الذي لا تعطينا فيه خيارًا على المدى القريب إلا بأن نقوم بالدفاع عن العالم الحديث وأسلوب حياته، ولكن في الوقت نفسه نحن مكرهون على هذا التحدي حتى نعيد التفكير في جذور الحداثة نفسها، والقرارات المنسية التي ساهمت في تشكيل ولا تزال تشكل أسلوب حياتنا.

منشأ الحداثة

ترى الرواية التقليدية التي تعود إلى هيغل بأن العصر الحديث كان نتاجًا لأناس استثنائيين، لعلماء بارعين وفلاسفة ومكتشفين وكتّاب، تغلبوا على الخرافات الدينية في عصرهم وبنوا عالمًا جديدًا عماده العقل. تصور الحداثة في هذه الحالة كحالة انفصال جذرية عن الماضي. تعرضت هذه الرؤية لمنشأ الحداثة للتهوين في بدايات القرن العشرين من قبل أتيني جيلسون، الذي قرر بأن هؤلاء المؤسسين المفترضين للعصر الحديث قاموا باستعارة العديد من أفكارهم الرئيسية من سابقيهم من العصور المظلمة[22]. فلا هم ولا عصرهم الذي أسسوه كان أمرًا غير مسبوق كما صوروه. حاول المؤرخون المتأخرون المهتمون بالتاريخ الاجتماعي وتاريخ العلم من خلال تأسيسهم على البدايات، بأن يظهروا بأن التحول من العصور المظلمة إلى العالم الحديث كان أكثر تدرجًا مما كان يعتقد حتى أيامنا هذه. في الحقيقة فقد أكد هؤلاء المؤرخون وبعد تفحص دقيق على وجود العديد من الأوجه المشتركة بين هاتين الحقبتين، أكثر مما اقترحته الرؤية التقليدية[23].

من خلال هذه الأوجه المشتركة والمختلفة، جادل كارل لوويث في كتابه: «المعنى في التاريخ» (1949) بأن الحداثة كانت نتاجًا لعلمنة الأفكار السامية المسيحية، وبأنها كنتيجة لم تكن منفصلة عن العصور الوسطى[24]. فعلى سبيل المثال، فمن هذا المنظور يبدو لنا مفهوم التقدمية وهو أساسي في الفهم الذاتي المعاصر، يبدو بأنه نتاج علمنة لمفهوم المليارية المسيحي. ومن هذا المنطلق يبدو لنا بأن قراءة نشوء الحداثة كانتصار للعقل على الخرافة مليئة بالإشكال.

قوبلت فرضية العلمنة هذه والتي لاقت رواجًا خلال الستينات والسبعينات برفض

هانز بلومبرنغ، والذي جادل بأن العصر الحديث لم يكن عالمًا من العصور المظلمة تمت علمنته ولكنه كان أمرًا جديدًا وفريدًا من نوعه[25]. يبدو موقف بلومبرغ على السطح بأنه إحياء للموقف التقليدي الذي يربط الحداثة بانتصار العقل، ولكنه في الحقيقة يتبنى رؤية أكثر نيتشوية والتي لا تعرف الحداثة بالعقل، ولكن بإثبات الذات. سمة إثبات الذات التي يتصف بها العالم الحديث في نظره ليست نتاجًا لمجرد إرادة القوة. ولكنها موجهة نحو حل الإشكال أو السؤال الذي خلَّفه انهيار العصور المظلمة. وبالتالي يرى بلومبرغ الحداثة كانتصار ثانٍ على الإشكال الذي ساهم في ولادة المسيحية وهي الغنوصية[*]. وهذا الانتصار الثاني كان بالغ الأهمية كما يرى بلومبرغ، لأن محاولة المسيحية للانتصار عليها كانت ناقصة منذ البادية. ظهرت الغنوصية من جديد كما يرى بلومبرغ في نهاية العصور الوسطى في مظهر مذهب الإسمانية[**]، والتي دمرت مذهب المدرسية[***] وساهمت في ولادة مذهب الإرادية كضد للإله المدرك. حاولت الحداثة في سعيها ضد الغنوصية الجديدة هذه إلى تأسيس جذور للبشرية من خلال مفهوم إثبات الذات البشري. الحداثة في هذه الحالة لم تكن مجرد علمنة للمسيحية، ولكنها شيء حديث يمتلك شرعيته بطريقته الخاصة. لذلك فإن الظواهر التي كانت تبدو بأنها من عوامل الرؤية المسيحية للعالم التي تم علمنتها هي في حقيقتها إعادة احتلال لما هي الآن مواقف مسيحية خاوية، بمعنى أنها محاولة للإجابة على أسئلة مسيحية قديمة بأساليب معاصرة. بالتالي فإن فكرة التقدمية من هذا الناحية ليست شكلًا معلمنًا من فكرة المليارية المسيحية ولكنها «إعادة احتلال» للرغبة الحاصلة في العصور المظلمة من أجل إظهار تأثير الله في كل حادثة. يرى بلومبرغ بأن الملاحظة الخاطئة للإجابة على ما يقرأ الآن على أنه أسئلة واهية ضللت رؤيتنا عن فهم الحداثة، وجعلتنا ننحو بشكل خاطىء إلى التشكيك في شرعية المشروع الحداثي.

(*) هي مدرسة عقائدية أو فلسفية حلولية نشأت حول القرن الأول الميلادي ويعتقد البعض أن لها جذورًا وبدايات تعود إلى القرون الثلاث الأخيرة قبل الميلاد في المجتمع السكندري. وهي تيار ومذهب فكري ذو فلسفات باطنية (ويكيبيديا).

(**) تيار في فلسفة العصور الوسطى، يعتبر المفاهيم الكلية مجرد أسماء للأشياء الجزئية، ويؤكد هذا المذهب أن الأشياء الجزئية وحدها بخصائصها الجزئية هي التي توجد حقًا. أما المفاهيم العامة التي توجدها أفكارنا من هذه الأشياء لا تعكس حتى خواصها وصفاتها (ويكيبيديا).

(***) تطلق على فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط والتي تحولت إلى جامعات فيما بعد، والتي حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفة الإغريقية عند سقراط وأرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل (ويكيبيديا).

ترشدنا مقاربة بلومبرغ هذه إلى الاتجاه الصحيح، ولكنه لا يعِ الأهمية الميتافيزيقية لمحاججته هذه، ولذلك لا يتنبه إلى الطريقة التي تأخذ فيها الحداثة شكلها داخل البنية اللاهوتية والميتافيزيقية للتراث. لا تبرز الحداثة كمقابل أو في موقف متصل مع العصور المظلمة، ولكن من خلال أنقاضها كما يشير إلى ذلك بلومبرغ. لم تعلوا أفكار الحداثة المؤثرة أو تمحوا أفكار العصور المظلمة بل قامت بدفع بقايا العصور المظلمة بعد أن صيّرها الصراع بين المدرسيين والإسمانيين إلى أنقاض. استطاع «العقل» الحداثي أن يعلوا على «الخرافة» أو «الوثوقية» لأن «الوثوقية» كانت في أضعف حالاتها جراء الأزمة الميتافيزيقية/ اللاهوتية التي جلبت العالم الى نهايته. بلومبرغ محق أيضًا في قوله بأن سقوط عالم العصور المظلمة لم يفتح المجال ببساطة لأفكار جديدة وأساليب حياة جديدة، ولكنه قدم البشرية بسؤال عصري جديد نجح في توجيه الفكر البشري إلى طرق جديدة من ذلك الحين. ما تفتقد له مقاربة بلومبرغ هو ملاحظة أن الأشكال التي افترض الفكر الحداثي وجودها لم تكن إعادة احتلال اعتباطي لمواقف العصور المظلمة، ولكنه كان استيعابًا للاحتمالات الميتافيزيقية واللاهوتية التي خلّفها التراث القديم. وحتى نفهم الحداثة كما هي الآن، علينا إذن أن نقوم بفحص أصول الحداثة، حتى نلحظها كما هي خلف الستار الذي صاغته الحداثة لتخفي عنا جذورها. بالتالي فجذور الحداثة لا تقع في التأكيد على الذات البشرية ولا في العقل، ولكن من خلال الصراع اللاهوتي والميتافيزيقي الذي شهد نهاية عالم العصور المظلمة، ونقل أوروبا في الثلاثمئة سنة التي فصلت العصور المظلمة عن العالم الحديث. يقدم هذا الكتاب رؤية للجذور المخفية للحداثة في هذه القرون المنسية.

تحدث مارتن هايدغر في محاضرته الافتتاحية عام 1929 في جامعة فريبورخ بأن الأفكار والأفعال البشرية مدفوعة ومقادة بواسطة التجربة الحاصلة من خلال أسئلة أساسية تشكيكية بمعنى وطبيعة كل شيء، بما فيها المتسائل. تبرز هذه الأسئلة في لحظة تنحل فيها شرعية ومعنى كل طرائق التفكير والوجود، ويتحول العالم إلى عدمية وفوضى. تولِّد هذه التجربة شعورًا عميقًا بالارتباك يدفع البشر للبحث عن الأجوبة وليقوموا بصياغة أساليب تفكير ووجود جديدة، وكنتيجة يقومون بإعادة تشكيل العالم الذي يعيشون فيه. تظهر التغيرات الحقيقية في التاريخ من وجهة نظر هايدغر في هذه الحالات كنتيجة لمواجهة هذه الأسئلة التاريخية، وكل شيء يعقبها وينتج عنها. هذه الأسئلة لا تحررنا ببساطة من الماضي، ولكنها توجهنا إلى مستقبل جديد. اعتقد هايدغر بأن اليونانيين قبل سقراط واجهوا مثل هذه الأسئلة

الأساسية وبأن التاريخ الغربي منذ ذلك الوقت لم يكن إلا محاولات من أجل الإجابة على هذه الأسئلة. كانت العدمية في نظره هي استيعاب عدم جدوى كل محاولات الإجابة هذه، حالها حال تجربة السؤال نفسها. واجهت البشرية من جديد كما يرى هايدغر مثل هذا السؤال الذي مزق نظرية الوجود وفتح على إثر ذلك إمكانية بداية جديدة، عالم جديد، وتاريخ جديد.

يعتمد هايدغر على نيتشه في سعيه لتطوير هذا الرأي، الذي رأى بروز العدمية كلحظة تاريخية مفتاحية. اعتقد نيتشه بأنه وعلى الرغم من أن موت الإله وانهيار القيم الغربية التي وعلى إثرها سيودي بالبشرية إلى هاوية من الحرب والخراب، إلا أن هذا الحدث سيكشف العالم بشكل غير مسبوق منذ العصر التراجيدي الإغريقي. على الرغم من أن موت الإله سينتج «منطقًا مرعبًا من الإرهاب»، إلا أنه اعتقد كذلك «بأن الأفق في نهاية الأمر يبدو حرًا لنا مجددًا»[26]. إذا كان الإله ميتًا ولا شيء يبدو حقًا، إذن «كل شيء مباح»[27]. بالتالي جحيم العدمية متصل بشكل وثيق بعصر راديكالي انفتاحي. على الرغم من أن نيشته وهايدجر كانا محقين في رؤية الطبيعة الفاصلة والحاسمة لهذه الأسئلة، إلا أنهم بالغوا في الانفتاح الذي تحدثوا عنه. في الحقيقة فإن تجربة هذه الأسئلة قد تقود البشرية في اتجاهات جديدة وناحية أجوبة جديدة، ولكن البشر سيواصلون صياغة هذه الأجوبة داخل بنىً مفهومية سائدة والتي على إثرها ستواصل في تشكيل طرق تفكيرنا عن الأشياء بسبل عدة. وهذا ما نراه بوضوح في تطور الفكر الحديث.

تنشأ الحداثة جراء التصادم مع أسئلة تاريخية. لا يكمن العالم الحقيقي الذي قام برسم آلية تفكيرنا في نهاية الحداثة بل في بدايتها. في الحقيقة فإن النهاية «العدمية» للحداثة هي الصورة الباهتة لهذه البداية، وإذا ما أردنا فهم أنفسنا ومن أين وجدنا وماذا يقودنا وما هو الذي يستمر في توجيهنا؟ فعلينا أن نفهم هذه البداية. وهذا الكتاب معنيٌ بهذه البداية، عن أزمة «العدمية» في فكر العصور المظلمة، والتي ولَّدت هذه الأسئلة التاريخية التي تقف خلف الحداثة وتوجهها. سأدافع فيما سأقوله تاليًا بأن الحداثة كما نفهمها الآن نشأت عن طريق سلسلة من الإجابات المعنيّة بهذا السؤال، الذي قام ببناء طرق تفكير ووجود وفعل جديد لعالم كان يبدو متهاويًا في طريقه إلى هاوية سحيقة. سأحاول أن أظهر بأنه وعلى الرغم من أن هذه «الأجوبة» تتشارك جميعها بعض الفرضيات الوجودية، إلا أنهم يفترقون بشكل جذري، وأحيانًا يمتلكون رؤى في الطبيعة وعلاقة الإنسان، الإله، الطبيعة والعقل، تتضاد فيما بعضها. يفتح فهم سؤال الحداثة بهذا المعنى نظرة إلى الأساس المتضارب للحداثة.

برز السؤال التاريخي الذي ساهم في ولادة العصر الحديث من خلال أزمة لاهوتية/ ميتافيزيقية داخل المسيحية عن طبيعة الإله وطبيعة الوجود كنتيجة لذلك. كانت هذه الأزمة حاضرة بتجلٍ في الثورة الإسمانية على المدرسية. هذه الثورة الفكرية مع ذلك كانت انعكاسًا لتحول أعمق في التجربة الوجودية المماثلة. كان المدرسيون في أواخر العصور الوسطى واقعيين أنطولوجيًا وهذا يعني بأنهم كانوا يعتقدون بالوجود الحقيقي للكون أو لنعبر عنها بشكل آخر فقد قاموا بالتعامل مع الكون كمؤسس للعقل الإلهي. كانوا يتعاملون ويؤمنون ويؤكدون على أن الواقعية المطلقة ليست للأشياء الجزئية ولكن للكليات، وقاموا بالتعبير عن هذه التجربة من خلال منطق القياس، والذي كان يرى كانعكاس للعقل الإلهي. كانت نظرية الخلق نفسها تجسيدًا لهذا العقل، بينما تموضع الإنسان على رأس هرم هذا الخلق بوصفه الحيوان العقلاني، المقاد بواسطة الغايات الأخيرة للطبيعية وبالأهداف الروحية الموحاة له.

قامت الإسمانية بقلب هذا العالم على رأسه. بالنسبة للإسمانيين كان العالم عبارة عن أفراد وجزئيات بينما الكليات كانت مجرد خيال. لم تكن الكلمة عندهم تشير إلى ذوات كلية، ولكنها كانت مجرد إشارات مفيدة للفهم البشري. كان الخلق في أصوله جزئيًا وبالتالي لم يكن لاهوتيًا. على إثره فلم يكن من الممكن أن يفهم الإله بواسطة العقل البشري ولا من خلال الوحي الإنجيلي أو من خلال التجربة الروحية. بالتالي لم يعد البشر يمتلكون غايات أخيرة طبيعية أو روحية. بهذه الطريقة مزقت الثورة الإسمانية ضد المدرسية كل جانب من جوانب عالم العصور الوسطى. وجلبت النهاية لكل الجهود الضخمة التي بدأت مع الآباء الكنسيين من أجل جمع العقل والوحي من خلال توحيد التعاليم الطبيعية والأخلاقية الإغريقية، مع المفهوم المسيحي للخالق القادر على كل شيء[28].

إلى فترة قريبة لم يتم منح الثورة الإسمانية، ولم تعط أهمية هذا النقاش حقها. وهذا كان في بعضه عائدًا لقرار الكنيسة الكاثولوكية في أواخر القرن التاسع عشر في أن توحد عقيدة الكنيسة بالعقيدة التوماوية، والتي قادت الى إهمال نقَّاد توما الأكويني من القرن الرابع عشر والخامس عشر والاستخفاف بهم. كان هذا التركيز على توما الأكويني مدفوعًا برغبة مفهومة لتنقية العقيدة الكاثولكية، ولكنها اعتمدت كذلك على استيعاب أن هؤلاء النقاد الإسمانيين لعبوا دورًا مهمًا في تمكين الأسس الفكرية من أجل حركة التجديد. السبب الثاني والأهم لفشل ملاحظة الأهمية لهذه الثورة التاريخية هي حقيقة أن إله الإسمانيين كان قلقًا. كان الإله الذي وصفه توما الأكويني وديكارت لا نهائي، ولكن عظمة خلقه والثقة من خيريته كانت

متجلية في كل مكان. بينما كان الإله الإسماني على الضد من ذلك، مطلق القدرة بشكل مخيف، خارج نطاق معرفة الإنسان، وخطر مستمر على صالح الإنسان، ومع ذلك فلا يمكن الإحاطة بهذا الإله بالمفردات، وبالتالي لا يمكن اختباره إلا من خلال سؤال جبار أثار الرهبة والجزع، وأريد هنا أن اقترح بأن هذا هو السؤال الذي يقف على مشارف بداية الحداثة.

أكدت الرؤية الجديدة عن الإله والتي برزت في القرن الرابع عشر على القدرة الإلهية وعلى تعذر التنبؤ بدلًا من الحب الإلهي والعقل، ولكن هذا الإله الجديد لم يكن مفهومًا إلا التغيير الضخم في العالم نفسه. مثل الانفصال الكبير، حرب المئة عام، الموت الأسود، اختراع البارود، الحركية الاجتماعية، والحملات الصليبية، كلها لعبت دورًا مهمًا في تشكيل القلق وعدم الأمان الذي أسهم في الرؤية الإسمانية للمعقول في العالم.

المسلك الميتافيزيقي للحداثة

تأسست الحداثة كنتيجة لسلسلة المحاولات من أجل إيجاد حل خارج الأزمة التي أحدثتها الثورة الإسمانية. لم تكن هذه المحاولات اعتباطية أو عن طريق الصدفة، ولكنها كانت انعكاسًا للخيارات الفلسفية المتاحة من بين الاحتمالات الميتافيزيقية. كما سنرى الآن، فإن كل محاولة لتحديد الهوة السحيقة التي تسببت بها الإسمانية كانت محاولة لبناء العالم وفق أسس ميتافيزيقية معينة. وحتى نفهم ما يعني هذا، فعلينا حينها أن نناقش باختصار طبيعة الميتافيزيقيا.

نفهم الميتافيزيقيا هذه الأيام كفرع من الفلسفة، وهو فرع شوهت سمعته في عصرنا الوضعي العلماني بسبب اهتمامه بأمور تتجاوز الحواس وبسبب اتصالها بالدين. أما الميتافيزيقيا في العصر الذي نبحث فيه فقد كانت تحمل معنى أوسع. الميتافيزيقيا العامة والتي كانت تتضمن الأنطولوجيا والمنطق، بينما كانت الميتافيزيقيا الخاصة والتي تضمنت اللاهوت المعقلن وعلم الكون المعقلن والأنثروبولوجيا المعقلنة. بالتالي لم تكن الميتافيزيقيا جزءًا من الفلسفة، ولكن أشمل أشكال المعرفة متضمنة كلًا من دراسة الوجود والعقل والإله والإنسان وطبيعة العالم. ولنضع هذا كله في مصطلحات معاصرة فقد كانت الميتافيزيقيا تتضمن البحث في طبيعة الوجود وطبيعة العقل، فيما كانت الميتافيزيقيا الخاصة تتضمن البحث عن ثلاث جوانب من الوجود: الإنسان، الطبيعة، والإله. وحتى نستعمل الاصلاح المشهور بسبب هايدجر، فقد كانت الميتافيزيقيا العامة مهتمة بالأسئلة الوجودية، بينما اهتمت الميتافيزيقيا الخاصة بالأسئلة الموجودية.

كانت الثورة الإسمانية ثورة وجودية شككت في الوجود نفسه. وكما رأينا سابقًا، فإنها أماطت الطريق لنشوء أنطولوجيا جديدة ومنطق جديد ومفهوم جديد للانسان والإله والطبيعة. وتم من خلالها تشكيل كل الفكر الأوروبي اللاحق عليها من خلال هذا التحول. على الرغم من تقليل الإسمانية للمدرسية، إلا أنها لم تستطع إيجاد بديل مقبول بشكل عام للرؤية الشاملة للعالم التي قامت بتدميرها. وهذا ما جعل بعض التراجع عن الإسمانية الأصولية أمرًا لا مفر منه. ولكن من خلال الرؤية الأنطولوجية البسيطة فلم يحدث أي تراجع فقد قبلت كل الأشكال الفكرية اللاحقة أو معظمها الفردانية الأنطولوجية التي أكدت عليها الإسمانية بالقوة. أما فيما يتعلق بالجوانب الأخرى من الميتافيزيقيا فقد وجد بعض التنوع والاختلاف الملحوظ على الرغم من أن هذا التنوع كان مقيدًا ببنية الميتافيزيقا نفسها. في الحقيقة فكما سنرى، لم يركز المفكرون اللاحقون على الأسئلة التأسيسية الأنطولوجية ولكن على الأسئلة الموجودية، عن أولوية وعلو بعض جوانب الوجود داخل الميتافيزيقيا الخاصة. على إثر ذلك فإن أعمق الخلافات في الفترة ما بين القرن الرابع عشر والقرن السابع عشر لم تكن وجودية، ولكنها كانت موجودية، لم تكن الخلافات حول طبيعة الوجود، ولكن عن أي واحد من الجوانب الثلاثة - الإنسان، الالهي، الطبيعي - كانت له الأولوية. وحتى نختصر هذا كله فإن المفكرين ما بعد المدرسيين لم يختلفوا فيما بينهم حول الوجود نفسه ولمن حول تراتبية جوانب الوجود.

وهذا جلي بوضوح حتى من خلال التفحص السطحي للإنسانية والتجديد، وهما حركتان فكريتان وقفتا بين الإسمانية والعالم الحديث. وكلاهما قبل الفردانية الأنطولوجية التي ادعتها الإسمانية، ولكنهما افترقا جذريًا عَما إذا كانت الأولوية الموجودية للإنسان أو للإله. وضع الإنسانويون الإنسان أولًا وقاموا بتأويل الإله والطبيعة على هذا الأساس. بينما كان التجديد على النقيض يبدأ من خلال الإله ويرى الإنسان والطبيعة من منظوره فقط. على الرغم من اتفاقهم على الأمور الوجودية، إلا أن الفروقات الناشئة من خلال خلافاتهم الوجودية كانت متعذرة العلاج، وقامت بلعب دور مهم في الحروب الدينية الطاحنة والتي مزقت الحياة الأوروبية في القرون السادسة عشر والسابعة عشر. كانت الحداثة كما هي في فهمنا الدقيق لها هي أثر تابع للمحاولة من أجل حل هذا النزاع من خلال التأكيد على أولوية موجودية لا الإنسان ولا الإله بل للطبيعة. وكما سنرى، على الرغم من مساعدة هذه البداية الطبيعية تخفيف حدة هذا الصراع، إلا أنها لم تستطع استئصال العداوة في جذرها دون التخلص من

الإله أو الإنسان. لا يمكن لأحد أن يستبعد الإله دون أن يحول الإنسان الى وحش، ولا يمكن لأحد أن يستبعد الإنسان دون الوقوع في التطرف اللاهوتي.

تهدف السلالتان الضخمتان للفكر الحديث واللتان تبدآن مع ديكارت ثم هوبز إلى إعادة بناء العالم لا كجزء من صنيع الإنسان، ولا كمعجزة إلهية ولكن كموجود طبيعي. إلا أنهم يختلفون على أية حال حول طبيعة ومكانة الإله والإنسان في العالم كلما تبحروا فيه، يرى ديكارت الإنسان كموجود طبيعي، ولكنه إلهي بشكل جزئي، وبالتالي يتميّز عن الطبيعة ومتحرر من قوانينها. أما هوبز فيرى الإنسان طبيعي تمامًا وهذا يعني بأنه حر بما يتوافق مع سببية العالم الطبيعي. وهذا ما يجعل هذان القطبان من أقطاب الفكر الحديث يتعرضان لذات الانقسام الذي فصل بين الإنسانويين والإصلاح الكنسي.

شكل هذا التعارض إشكالية جذرية للفكر الحديث، وحرص المفكرون ممن كرسوا أنفسهم لهدف التنوير على حلها، ولكن في النهاية لم تؤدي هذه الجهود إلى نفع، فلم يكن ممكنًا أن يحل هذا التعارض من خلال أسس الحداثة الميتافيزيقية. وملاحظة هذه الحقيقة، والتي وجدت أول بداياتها وتجلياتها من خلال مبدأ التناقض الكانطي، والذي آذن بأزمة الحداثة، والتي لا نزال نعيش في ظلالها حتى الآن. لا يعني الحديث عن أزمة الحداثة بأن نقوم بالتأكيد على تخلي المفكرين الحداثيين عن مشروع الحداثة. فلم تكن المثالية الألمانية في أصلها إلا محاولة إيجاد حل لهذه المشكلة. ومع فشل المشروع الحداثي الهادف الى الانسجام مع العقلانية الحديثة، فقد تم تمييز الحداثة بأنها شق كبير بين الإرادية الراديكالية والحتمية الراديكالية. رسوخ هذا الانقسام وعدم قدرة المفكرين الحداثيين على إيجاد حل لعلاج هذا الجرح، نحى بالكثير إلى هجر الحداثة لصالح البدائل في ما بعد الحداثة أو ما قبل الحداثة.

ما إذا كنا نستطيع التوصل إلى حل لهذا التعارض وإلى أي أحد، هو أمر يعتمد على استيعابنا للسؤال الذي تسبب في نشوء الحداثة. تعني مواجهتنا لهذا السؤال إعادة اعتبارنا لسؤال العلاقة بين الوحي والعقل. إن كانت الحداثة هي العصر الذي نقوم به بتعريف وجودنا من خلال زماننا، ونعرف زماننا من خلال وجودنا الخاص كجزء من التاريخ، سنستطيع التصالح مع أنفسنا عندما نقوم بالتصالح مع فكرة أننا فانون. يصبح للفناء معنى لدينا ضد الخلود. حتى نعي سؤال الحداثة التي تواجهنا به، علينا إذن أن نتنبه إلى سؤال الجذور اللاهوتية للحداثة. وهذا الكتاب هو محاولة لطرح هذا السؤال.

الهوامش

(1) Sugurus Abbas S. Dionysii, **Vita Ludovici, ed. Henri Waquet** (Paris: Belle Lettres,1929), 230.

(2) يميّز أريستوفان على سبيل المثال بين أسلوب أخيليس «القديم» وأسلوب أيربيدس «الجديد» والسفسطائيين في كتابه: «**ملهاة الضفدع**». تم تبني هذه البنى من قبل كاليماتوش في القرن الثالث ومن ثم من قبل العديد من الكتاب الرومان المختلفين في نقاشهم حول الفن والجماليات. فرّق تاكتوس وماركوس أوريليوس بين أنواع الكتابة التاريخية القديمة والحديثة، ولكنهم استعملوا هذا التفريق لتسمية العصور التاريخية.

راجع :

«Medium aevum and the Middle Ages, **«Society for Pure English Tracts»** 19 (1925): 3 _ 28; **and MirceaEliade, Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return, trans**. W. R. Trask (New York: Harper,1959).

(3) سفر دانيال (45 _ 2:17). تعود هذه الفكرة إلى الشاعر هسيود ويبدو بأنها ترتبط بدائرة الفصول الموسمية وفكرة عودة العصر الذهبي. إلا أن هذا الارتباط مع ذلك لا يجب أن يعطى حيزًا كبيرًا من التركيز.

(4) من وجهة نظرنا، من الصعب أن نرى كيف لهذا المفهوم أن يكون طوق نجاة لسقوط روما، ولكن من خلال رؤية العصور الوسطى فإن الإمبراطورية الشرقية لم تسقط أبدًا، فيما أعيد تأسيس الإمبراطورية الغربية عن طريق تشارلمان. بالإضافة إلى أنه وعلى الرغم من رسم بعض المفكرين المسيحيين لانفصال جليّ واضح بين عصرهم وعصر روما الوثنية، إلا أن مسيحية العصور الوسطى بشكل عام لم تعترف بهذا الانفصال. وكما يظهر لنا رينهارت كوزليك فقد تعامل المسيحيون في نهايات 1529 مع الانتصار العظيم للإسكندر بوصفه حدثًا معاصرًا. على الرغم من وجود الفروقات الضخمة بين عوالم العصور الوسطى والقديمة، إلا أن مسيحية العصور الوسطى لم تعترف بهم. فقد افتقروا إلى المعرفة المادية للعصور القديمة، إلى جانب أن المسيحية الرومانية قد قامت بجهد كبير بإخفاء التحول الجذري الحادث حينها. مع ذلك، فإن أهم سبب لعدم اعتراف مسيحية العصور الوسطى لهذه الفروقات هو أنه وبمقارنة مع العالم الطاهر القادم، فإن عالمهم وعالم الوثنيين كانا عوالم متشابهة من الخطيئة.

(5) راجع:

Norman Cohn, **The Pursuit of the Millennium** (New York: Oxford University Press, 1972), 108 _ 26. For a fuller discussionsee MatthaisRiedl, Joachim von Fiore: **Denker der vollendeten Menschheit** (Würzburg: Königshausen& Neumann, 2004).

(6) فيما يتعلق بهذه الجزئية راجع:

Theodore E. Mommsen, «Petrarch's Conception of the 'DarkAges», Speculum 17, no. 2 (April 1942): 226 _ 42.

(7) Rudolf Pfeiffer, **History of Classical Scholarship from** 1300 to 1850 (Oxford: Clarendon,1976): 35 _ 41.

(8) انعكس هذا على المصطلحات المستعملة في النقاش الدائر حول الهندسة المعمارية التي ميّزت بين القديم والعصري ولكنها ربطت العصري بالجرماني، وهو المصطلح الذي استعمله رافاييل في بدايات القرن السادس عشر لوصف الفن الذي ميّز الفترة الزمنية بين العصور القديمة وعصره. راجع:

ErwinPanofsky, **Die Renaissance der europaischenKunst** (Frankfurt a.M: Suhrkamp1979), 47 _ 54.

(9) وبنفس الاستعمال الجمالي المماثل لمصطلح «القديم»، راجع:

J.Huizinga, **The Waning of the Middle Ages** (New York: Doubleday, 1954), 327.

(10) Christophus Cellarius, **Historiauniversalisbreviter ac perspicueexposita, in antiquam, et mediiaevi ac novamdivisa, cum notisperpetuis** (1708), 233.

(11) فيما يتعلق بهذا الموضوع اطّلع على :

«The Querelle of the Ancients and Moderns asa Problem for Renaissance Scholarship», in Renaissance Essays, ed. Paul OskarKristeller and P. P. Wiener (Rochester: University of Rochester Press, 1992), 95 _ 114.Baron argues that George Hakewill's 1627 **work Apology... of the Power and Providenceof God,... and Censure of the Common Errour Touching Nature's Perpetualland Universal Decay was decisive for the development of this notion of progress**.

(12) ادعى لويس لي روي في عام 1575 أن اختراع الطباعة والبوصلة البحرية والمدفعية قد ارتفع بالأزمنة الحاضرة أكثر من أي شيء عرف في العصور السابقة.

Loys le Roy, **De la vicissitude ouvariété des choses en l'univers**, ed.B. W. Bates (Princeton: Princeton University Press, 1944), 35 _ 44.

(13) Francis Bacon, **The New Organon, ed. F. Anderson** (New York: Macmillan, 1960), 7 _ 8.

(14) إن مفهوم عصر النهضة في ذاته كان إنتاجًا من قبل مؤرخي القرن التاسع عشر ومنح صورته الكلاسيكية في كتاب جايكوب بوركهارت (1860) «**حضارة عصر النهضة في إيطاليا**». ظهر هذا المصطلح لأول مرة باللغة الإنكليزية عام 1845. وقد ارتبط بالإنسانوية وهو مصطلح لم يستعمل في الإنكليزية إلا عام 1838.

(15) اعترف البابا تاسيتلي بذلك في أبياته المكتوبة على ضريح نيوتن: «ظلت الطبيعة وقوانينها مخفية في الليل/ حتى قال الرب: فليكن نيوتن. وحينها ظهر الضياء».

(16) Judith Shklar, **«Hegel's Phenomenology: An Elegy for Hellas»**, in Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives, ed. Pelczynski (London: Cambridge University Press, 1971), 73 _ 89.

(17) Robert Pippin, **Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture** (Cambridge: Blackwell, 1991), 120.

(18) إن التركيز المتكرر على سمو الحديث والعصري يحمل في جوهره الحاجة إلى التغيير المستمر والقلق الملازم له من أن يتأخر الفرد فيبلى. وهذا ما يجعل الاختبارات والآراء الثابتة غير مقبولة في مواجهة المستقبل الجامح. لذا يجب على الشخص العصري في هذا المعنى أن يكون متلونًا بشكل كامل حتى يحافظ على وضعه كفرد في الطليعة.

(19) Pippin, **Modernism as a Philosophical Problem**, 7. See also Marshall Berman, **All That is Solid Melts in Air: The Experience of Modernity** (New York: Penguin, 1988).

(20) Ostwald Spengler, **The Decline of the West, trans. Charles Atkinson**, 2 vols. (NewYork: Knopf, 1976), 1:13 _ 23.

(21) Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man** (New York: Free Press,1992).

بالنسبة إلى فوكوياما كما هو الحال عند هيغل، فإن التاريخ انتهى عام 1806 من خلال ظهور الديموقراطية النيابية. وعلى الرغم من أن البعض يرى أطروحته مجرد استمرار للتفسير اليميني للتاريخ، إلا أنه ينبغي أن يلاحظ أن فوكوياما لا يرى صعود الليبرالية خيرًا محضًا، بل يراه وبصورة أكثر تشاؤمية بأنه أشبه بصعود الرجل الأخير عند نيتشه. ويجب

أن يلاحظ أيضًا أن فوكوياما نفسه قد توصل إلى أن الهندسة الجينية قد تغيّر من الطبيعة البشرية، وقد تؤسس مستقبلًا ما بعد إنساني.

(22) See, for example, Etienne Gilson, Étudessur le rôle de la penséemédiévaledansla formation du systèmecartésien (Paris: Vrin, 1930) as well as Alexander Koyré,Descartes und die Scholastik (Bonn: Cohen, 1923).

(23) وصف فنغشتاين هذه التشابهات والصلات بتفصيل كبير في كتابه: «**المخيلة اللاهوتية والعلمية**».

(24) Karl Löwith, Meaning in History: **The Theological Implications of the Philosophy of History** (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

(25) طوّر بلومينبرق هذه المحاججة في العديد من أعماله، ولكنها كانت المحاججة الأساسية في كتابه: «**شرعية العصر الحديث**».

(26) Friedrich Nietzsche, KritischeGesamtausgabe, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1967 _), V 2:256.

(27) Ibid., VI 1:136; VI 2:417.

(28) أو ولنتحدث عن المسألة بشكل آخر، فإن المشروع اللاهوتي المسيحي منذ بداية القرن الثاني كان محاولة توحيد بين أثينا والقدس. فقد كانت هذه المدينة الموحدة الجديدة في نظرهم هي مدينة الإله القادمة، وكانت في مقابل مدينة الوثنيين، كانت روما أو بابل.

الفصل الأول

الثورة الإسمانية ومنشأ الحداثة

الأزمة اللاهوتية لفكر القرون الوسطى

على الرغم من أن العالم الحديث أصبح واعيًا بنفسه في القرن السادس عشر والسابع عشر، فإنه من الخطأ أن نعتقد بأن الحداثة بدأت منذ ذلك الحين، بقدر ما هو خاطئ أن نعتقد بأن الحياة البشرية بدأت عندما بدأ الإنسان بالوعي بذاته. لم تزدهر الحداثة كاملة من خلال جاليلو، بايكون، ديكارت، وهوبز، ولكنها نهضت قبل وقت طويل وكنتيجة لجهود العديد من الأشخاص المختلفين من سياقات متعددة. وكما ناقشنا سابقًا، فإن من أكثر سمات الحداثة تميزًا هي في أن تظهر ذاتها كشيء جديد بشكل جوهري غير مسبوق. وهذا أثر تابع لفهم حداثي مميز لقدرات الإنسان وطريقته في تجلي ذاته في العالم. مع ذلك، هناك أسباب معتبرة للتشكيك في صحة هذا لفهم الذات هذا. وكما اكتشف أوديب، فلا أحد يولد «ابنًا للقدر»، كل شخص وكل شيء له أصل يقوم بتشكيله بطريقة دقيقة. وحتى نبدأ في فهم طبيعة العالم الحديث، فمن المهم أن نفحص تطور وعيها المبكر في الثلاثمئة سنة بين سقوط عالم القرون الوسطى، ونهوض الحداثة.

نستطيع تعقب جذور عالم القرون الوسطى إلى التوليفة الحاصلة بين المسيحية والفلسفة الوثنية في العالم الهلنستي في أواخر العصور القديمة. بدأ هذا في الإسكندرية في القرن الأول والثاني. وهنا دمجت نزعات مختلفة من الفكر المسيحي، المعتقدات الدينية الشرقية، الأفلاطونية المحدثة، وعدد من الرؤى الفلسفية القديمة بطرق مختلفة ومتعارضة في وقتها، لتعكس التكامل الروحي والفكري في ذلك الوقت. برزت وتمأسست عملية سير هذا الدمج من خلال تبني المسيحية كدين رسمي للإمبراطورية الرومانية بقيادة قسطنطين. ذابت النزعات المتضاربة المختلفة داخل عقيدة رسمية من خلال مجامع كنسية كان أولها مجمع

نيقيا عام 323. بغض النظر عن التوحيد العقدي المفروض من قبل السلطة الإمبراطورية، فإن التوتر الحاصل داخل المسيحية بين الوحي الذي يشدد على كلية القدرة الإلهية، وعقيدة التجسد من جهة، والفلسفة التي تشدد على العقلانية ومفهوم الكون العقلاني من جهة أخرى، لم يتم حله بسهولة وظل مشكلة ممتدة للمسيحية خلال تاريخها المديد. مما لا شك فيه بأن كثيرًا من التطور المتعاقب على اللاهوت المسيحي حدث ضرورة من خلال هذا التنافر المتفاقم الدوري المستمر بين هذين العنصرين في المسيحية.

فقدت العديد من المعرفة الناجمة عن التأثير الفلسفي الإغريقي على المسيحية في أوروبا الغربية، خلال الفترة المبكرة من عهد القرون الوسطى، على الرغم من تأمين الفيلسوف بوثيوس لنقطة وصل ضعيفة لهذا التراث الفكري. كان اكتشاف أرسطو هو الحدث الجوهري في مسيحية القرون الوسطى، من خلال الاتصال بالعالم العربي في إسبانيا والشام بشكل كبير. وهذا ما قاد نهضة المدرسية بعد المليارية بقليل، وهي أعظم المحاولات اللاهوتية وأكثرها تماسكًا من أجل التوفيق بين العنصرين الفلسفي والإنجيلي في المسيحية.

على الرغم من وجود تنوع ملحوظ داخل المدرسية، إلا أن بنيتها التقليدية كانت واقعية. كانت الواقعية كما فهمتها المدرسية هي الإيمان بالوجود الذهني الزائد للكليات. ومن خلال اعتمادهم الكبير على القراءة الأفلاطونية المحدثة لأرسطو، رأى المدرسيون بأن الكليات مثل الفضائل والأجناس هي الأشياء المتحققة في النهاية، وبأن الجزئيات ما هي إلا مصاديق معينة لهذه الكليات. إلى جانب أن هذه الكليات لم تكن إلا ما أراده العقل الإلهي أن يكون معلومًا للبشر، إما من خلال التنوير كما رأى أوغسطين، أو من خلال البحث في الطبيعة كما رأى توما الأكويني. ومن خلال الأنطولوجيا الواقعية هذه أصبح العقل والطبيعة يعكس أحدهما الآخر. وحينها يمكن أن توصف الطبيعة من خلال القياس المنطقي المعرف من خلال البنية العقلانية للعلاقات بين الأنواع كلها بعضها ببعض. إلى جانب أنه وعلى الرغم من أن الإله متجاوز لخلقه، إلا أنه كان منعكسًا من خلاله، وقد يعرف الإله من خلالهم عن طريق القياس. بالتالي، من الممكن للمنطق واللاهوت الطبيعي أن يعوض أو يستعاض به عند البعض بالوعي. ولأسباب مقاربة، لم يحتج الإنسان إلى الإنجيل حتى يعلمه أخلاقه الدنيوية وواجباته السياسية. فقد كان موجودًا طبيعيًا بغاية طبيعية محكوم بقوانين الطبيعة. كان الإنجيل بالطبع ضروريًا من أجل فهم كل ما يتجاوز الطبيعة وقدر الإنسان فوق الطبيعي من ضمنها، إلا أنه كان يمكن للحياة الدنيوية أن تدرك فلسفيًا.

اعتمدت كاتدرائية الفكر المدرسي على توفيق دقيق بين المعتقدات المسيحية والعقلانية الوثنية، وكان فقدان هذا التوازن هو ما أدى إلى انهيارها في النهاية[1]. تعرض هذا التوازن للتهديد من خلال تنامي تأثير العقل والعلمانية من خلال الكنيسة، والتي عززت من الانفصال عن الممارسات المسيحية، ومن خلال الاحتياج الطارئ والمتزايد إلى شكل أكثر أصالة من المسيحية يعتمد على الوحي و/ أو عن طريق مماثلة حياة المسيح. اعتمد الحفاظ على مسيحية القرون الوسطى على التوفيق بين هذين الباعثين المتضادين. ولا يمكن الحفاظ على هذه التركيبة نظريًا إلا من خلال خلق لاهوت أكثر وضوحًا، وعمليًا عن طريق اللجوء المتزايد للسلطة البابوية والملكية.

كان المسبب المباشر لهذا النزاع الذي مزق هذه التركيبة هو تنامي الأرسطية من خلال الكنيسة ومن خارجها. كان الاهتمام المتزايد بأرسطو من جهة هو أثر حتمي لتنامي المدرسية نفسها، ولكن نموها تسارع تحديدًا من خلال إعادة تقديم العديد من النصوص الأرسطية لأوروبا المسيحية عن طريق تعليقات الفلاسفة المسلمين العظماء: ابن رشد وابن سينا. أكثر تجليات هذا الاهتمام الجديد بأرسطو وضوحًا كان من خلال تطوير نظام فلسفي مستقل إلى جانب اللاهوت، بالإضافة إلى شكل جديد من الفكر المسيحي العلماني[2]. قرأت هذه الظاهرة بشكل تشكيكي من قبل المتورعين المدافعين عن شكل أكثر أصالة للمسيحية لا بسبب جذورها الوثنية، ولكن بسبب علاقتها بالإسلام. كانت الوثنية شرًا معلومًا وقابلًا للتحمل، ولكن الإسلام على النقيض كان نذير شؤم لاهوتي وخطر سياسي. استطاعت المسيحية على مدى 200 عام أن تعلوا على الإسلام خصوصًا في الشرق، ولكن بعد خسارتها لمستعمراتها في الشام في أواخر القرن الثالث عشر وصعود القوة العسكرية الإسلامية، مما حدى بروح التفاؤل هذه أن تخفت وبالشك بوجود التأثير الإسلامي على المسيحية أن يتزايد. وهذا ما جعل تنامي الأرسطية في هذا السياق من قبل المدافعين المشككين بالإيمان يرى بوصفه صعودًا للأثر الرشدي[3].

حاولت الكنيسة أن تقوم بالحد مما رأته شكلًا من التخريب اللاهوتي عن طريق أمر كنسي. تم اتهام الأرسطية لأول مرة عام 1270 ثم بشكل أكبر عام 1277 بواسطة أسقف باريس إتيان وعن طريق مطران كانتربوري روبرت كيلواردبي[4]. استخدمت صفة كلية القدرة الإلهية المطلقة كسمة جوهرية في صياغة هذه الإدانة، وخلال الأعوام اللاحقة، ظهر مفهوم «حرية القادر» حتى يؤسس عماد مفهوم جديد عن الإله معارض للأرسطية. انعكست

هذه الرؤية من جهة من خلال أعمال دونز سكوتز، ولكنها ظهرت بوضوح ودقة من خلال أعمال ويليام أوكهام ومن خلال الحركة الإسمانية التي ولدتها أفكاره.

ولد أوكهام في إنكلترا بين 1280 و1285. وبعد دخوله الكنيسة الفرانسيسية في عمر مبكر، أكمل دراسته في أوكسفورد. على الأغلب أنه لم يكن التلميذ لخليفته المعروف دونز سكوتوز، ولكنه تأثر به تأثرًا بالغًا بلا شك، والذي بقي أثره قويًا في أوكسفورد. أكملت أغلب أعمال أوكهام الفلسفية واللاهوتية يبن 1317 و1324 عندما تم استدعاءه إلى أفينغون ليرد على دعاوى الهرطقة في حقه. في عام 1326 تم إعلان حظر 51 من ادعاءاته، ولكن لم تدن أي منها.

اعتمادًا على أعمال المفكرين الإسمانيين الأولين مثل روسيلين وأبيلارد، ومن خلال أعمال هنري وسكوتوز، خط أوكهام بتفصيل كبير الأسس للاهوت وميتافيزيقيا جديدة تتعارض بشكل جذري مع المدرسية[5]. يرى أوكهام بأن الإيمان وحده لا يخبرنا بأن الله كلي القدرة ويستطيع عمل كل ما هو ممكن، بمعنى أنه غير متناقض[6]. بالتالي فإن كل موجود إنما يوجد كنتاج إرادته ولا يظل موجودًا على حاله هذه إلا بمحض إرادته. يصبح الخلق حينها فعلًا ناجمًا عن مطلق النعمة والفضل ولا يدرك إلا من خلال الوحي[7]. خلق الإله العالم ولا يزال يفعل من خلاله، ولا يقيّد بقوانين العالم ولا بأحكامه السابقة. يفعل ما يشاء بمحض إرادته ولا يدين بأفعاله إلى أي إنسان كما يردد أوكهام. بالتالي فلا وجود لنظام ثابت للطبيعة والعقل يستطيع الإنسان فهمه، ولا معرفة للإله دون الوحي. يرفض أوكهام على إثر ذلك القياس المنطقي والوحي المدرسي، وكنتيجة فهو بهذا قلل من أهمية الأسس اللاهوتية والميتافيزيقية لعالم العصور الوسطى.

كان مفهوم كلية القدرة الإلهية مسؤولًا عن زوال الواقعية. يرى أوكهام بأن الإله لا يستطيع خلق الكليات لأن خلقه لها يقيّد من قدرته المطلقة[8]. إذا ما كانت الكليات موجودة، فإن الإله لن يستطيع إزالة أي من مصاديقها لأنه حينها سيقوم بإزالة الكليات نفسها. بالتالي، فلا يستطيع الإله على سبيل المثال أن يلعن إنسانًا دون أن يلعن البشرية كلها. إذا لم توجد الكليات فسيصبح كل فرد مختلف عن الآخر بشكل جوهري، كمخلوق فريد للإله نفسه خلق من اللاشيء عن طريق مطلق قوته واستمر في الوجود بهذه القوة وحدها. قد يقوم الإله بتوظيف أسباب ثانوية حتى تحدث وتحافظ على موجود، ولكنها ليست ضرورية ومسؤولة بالكامل عن خلق أو استمرار وجود هذا الموجود[9].

الوجود الضروري الوحيد هو الإله عند أوكهام[10]. وكل ما عداه من موجودات هي مخلوقات ممكنة ناجمة عن إرادته. أي: أن الأشياء التي يختار الإله إخراجها إلى الوجود تملك طبيعة أصلًا، ولكن هذه الطبائع ليست كلية في ذاتها، بل تنطبق على كل فرد على حده. ومع ذلك فهي لا نهائية في العدد واختيرت بحرية عن طريق الإرادة الإلهية. لا تقوم هذه «الطبائع» بتقييد الإرادة الإلهية بأي معنى حقيقي إلا من جهة أنها تدفع الاستحالة عنها، وهي التناقض المنطقي. هذه الطبائع ليست مضمنة أو مفروضة مسبقًا في أي شيء. لا تقوض ادعاءات أوكهام بشأن الأنطولوجيا الفردانية الأنطولوجيا الواقعية فقط، ولكنها تقوض القياس المنطقي والعلم كذلك، لأنه وعند غياب الكليات الواقعية، تصبح الأسماء مجرد إشارات أو إشارات لإِشارات. لا تكشف اللغة حينها عن الموجود بل هي عمليًا تقوم بإخفاء الحقيقة عن الموجود أحيانًا من خلال تبنيها للقول بواقعية الكليات. في الحقيقة إن ما يسمى بالكليات ما هي إلا مجرد درجة ثانية أو أعلى من الإشارات نستعملها نحن الموجودات المتناهية حتى نقوم بجمع الموجودات الشخصية في فئات. هذه الفئات مع ذلك لا تدل على أشياء حقيقية. وإنما هي خيالات ذهنية مفيدة من أجل مساعدتنا في فهم العالم الفردي جوهريًا[11]. ومع ذلك فهي تقوم بتشويه الواقع. بالتالي فإن المفهوم المؤسس للمنطق الإسماني بالنسبة لأوكهام كان مقص أوكهام المشهور: لا تقم بمضاعفة الكليات التي تحتاجها أقل[12]. على الرغم من أننا ككائنات متناهية لا نستطيع استيعاب العالم من دون كليات، إلا أن كل تعميم يقودنا خطوة بعيدًا عن الواقع، بالتالي فكلما قل استعمالنا «للمفردات» أصبحنا أقرب للحقيقة.

بما أن كل موجود شخصي هو موجود ممكن لإرادة الإله الحرة كما يرى أوكهام، فلا يمكن أن توجد أي معرفة بموجودات مخلوقة سابقة على البحث[13]. وكنتيجة، لا يمكن للبشر أن يفهموا الطبيعة دون اختبار الظواهر بأنفسهم. بالتالي يتم استبدال القياس المنطقي بالفرضيات كأساس للعلم. ومع ذلك فلا يمكن للمعرفة البشرية أن تذهب إلى ما وراء الفرضيات، لأن الإله حر بمعناه المطلق، بمعنى أنه حر حتى من أفعاله السابقة، يستطيع حينها أن يقلب أي شيء قام بتكوينه، أن يكسر كل سلسلة سببية، أو أن يخلق العالم من جديد إذا ما أراد ذلك. وهذا يعني أنه لا وجود لأي ضرورة مطلقة إلا إرادة الإله. يرى أوكهام بأن الإله لم يضطر حتى إلى إرسال ابنه على هيئة إنسان، فقد يكون المخلص على هيئة حمار أو حجر[14].

في الدفاع عن هذا المفهوم الجوهري لمطلق القدرة، شارف أوكهام وأتباعه على إنكار الوحي. لذلك نحو إلى تجنب هذه النتيجة التجديفية من خلال التفريق بين قدرته المطلقة وقدرته المعيّنة، بين سلطته المطلقة المعيّنة، بين ما يمكن للإله أن يفعله وبين ما قرر فعله. كان من الصعب على هذا التفريق أن يصمد طويلًا، لأن الإله لم يكن تحت أي اضطرار لأن يحافظ على وعده أو أن يكون مضطردًا في أفعاله. وباصطلاح الإسمانيين فإن الإله «حيادي» بمعنى أنه لا يميّز بين الضوابط الطبيعية والعقلية للخير والشر حتى توجه أفعاله أو تقوم بتقييدها. وهذا يعني بأن الخير خير لا لذاته بل لأن الإله اختاره. يعني بأنه وعلى الرغم من أن الإله يستطيع إنقاذ الرهبان اليوم ويقوم بمعاقبة المخطئين، إلا أنه يستطيع أن يفعل العكس غداً، ليعيد خلق العالم منذ البداية إن كان ذلك ضروريًا. وحتى نكون عادلين، فإن أوكهام لم يعتقد لا هو ولا أغلب أتباعه بأن الإله قد يقوم بفعل ذلك فعلًا. فقد كانوا ترجيحيين في أغلب الأحيان، وهذا يعني بأنهم اعتقدوا بأن الإله قد يعتمد عليه في إيفاء وعوده التي قطع. بالتالي لم يعتقدوا بأن الإله قد يعاقب الرهبان ويخلص العصاة، ولكنهم أصروا على أن هذا الاحتمال لا يمكن أن يدفع بدون تجريد الإله من ألوهيته.

اعتقد أغلب الإسمانيين بأن البشر لا يستطيعون معرفة الكثير عن الإله أكثر مما أفصح لهم عنه في الكتاب المقدس. يستطيع اللاهوت الطبيعي على سبيل المثال أن يثبت وجود الإله وعلوه وكونه مطلقًا كما يرى أوكهام، ولكنه لا يستطيع أن يثبت وجود إله واحد فقط[15]. ولد هذا الرفض الجذري للاهوت المدرسي من خلال تزعزع الثقة لا بأرسطو وشارحيه المسلمين فقط، ولكن بالمنطق الفلسفي نفسه. وفي هذا المعنى، دعّم فكر أوكهام من موقع الوحي في الحياة المسيحية.

رفض أوكهام كذلك الفهم المدرسي للطبيعة. فقد تصورت المدرسية الطبيعة غائية، كعالم تظهر فيه الغائية الإلهية باستمرار. أصبحت الموجودات الجزئية على ما هي عليه الآن من خلال سعيها لبلوغ غايتها الخاصة. بالتالي فقد لاحظوا الحركة كموجه نحو الفضيلة. أصبح رفض الإسمانيين للكليات ليس رفضًا للأسباب الشكلية ولكن للغائية كذلك. إن لم توجد الكليات فلن توجد كليات غائية من أجل أن تتحقق. لا توجّه الطبيعة حينها البشر إلى الفضيلة. أو حتى نقوم بعرض هذا الرأي بإيجابية أكثر، فإن الإسمانية تفتح إمكانية حصول فهم جديد جذري لحرية الإنسان.

لا يعني عدم وجود غايات طبيعية محددة للبشر أنهم لا يمتلكون واجبات أخلاقية.

يستمر القانون الأخلاقي برسم حدود للفعل البشري. يعتقد الإسمانيون مع ذلك بأن هذا القانون لا يعرف إلا من خلال الوحي. فلا وجود لدافع خلاصي أو طبيعي من أجل إطاعة القانون الأخلاقي. لا يدين الإله لأحد من البشر ولا يستجيب له. بالتالي فهو لا يخلصهم أو يعذبهم بما فعلوا أو لم يفعلوا. لا يوجد دافع نفعي للفعل الأخلاقي، فالغاية الوحيدة للفعل الأخلاقي هي الامتنان. ترى الإسمانية بأن البشر يدينون بوجودهم إلى الإله. فقد وهبهم نعمة الحياة، وعلى البشر أن يدينوا له بالامتنان. سيعطي البعض حياة أبدية ثانية، ولكنه لن يكون عادلًا أو ظالمًا في قراره لأن أعطياته ما هي إلا من قبيل النعمة والفضل[16]. سيكون من اللاعقلاني أن يتذمر أحد من قدره، فلا أحد له حق في الوجود، ناهيك عن الوجود الأبدي.

وكما يوضح هذا العرض البسيط، فإن إله الإسمانية لم يعد هو ذلك الإله الرحيم الذي تتنبأ أفعاله منطقيًا كما هو عند المدرسيين. تزايدت حينها الفجوة بين الإنسان والإله بشكل كبير. لم يعد بإمكان البشر أن يفهموا أو يؤثروا على الإله - كان حرًا في أفعاله، محايدًا فيما يتعلق بعواقب ما يفعل. سن للبشر قوانين تحكم أفعالهم، ولكنه يستطيع تغييرها في أي لحظة شاء. تعرض بعض البشر للخلاص فيما لعن البعض، ولكن لا توجد إلا علاقة عرضية بين الخلاص والتقوى، وبين اللعن والخطيئة. وليس من الواضح لنا ما إذا كان هذا الإله يحب البشر[17]. بالتالي فإن الكلمة التي خلقها هذا الإله كانت فوضى جذرية عارمة من الاشياء التي لا يستطيع البشر إيجاد اليقين والأمان من خلالها[18].

كيف لأحد أن يحب أو يوقِّر مثل هذا الإله؟ لم يكن هذا السؤال جديدًا. فقد طرحه مؤلف سفر يوحنا منذ قرون عندما واجه فرضية مماثلة، ثم اهتم كالفن من بعده بظلم مثل هذا الإله الذي لم يكن يستطيع تخيله إلا شيطانًا متسترًا[19]. قد لا يكون من المستغرب أن تلقى هذه النظرة للإله رواجًا عند الفرانسيسيين وهم من يقفون في موقف مضاد جذريًا للجانب اللاهوتي الأرسطي. خلال الفترة الأخيرة من القرون الوسطى، كانوا هم الصوت البارز المنادي لشكل أكثر أصالة أو «بدائي» من المسيحية لم يسيّر وفقًا للأفكار الفلسفية اليونانية والأسس الفلسفية الفاسدة للدولة الرومانية، ولكن من خلال مثال المسيح. رأوا بأن الحياة المسيحية لا تستلهم من قصور الباباوات والقضاء البابوي ولكن في الفقر والزهد[20]. بل إن أكثر الفرانسيسيين أصولية رأى الوحي غير كاف، وآمن بعدم استطاعة أحد عيش الحياة المسيحية إلا من خلال مشابهة حياة المسيح وأتباعه. لم يكونوا وحيدين في سعيهم من أجل إيجاد البديل. في الحقيقة، فلم يكونوا إلا الحركة المشهورة من بين الحركات «البدائية»

داخل الكنيسة التي ضمت كل من الكاثار(*)، والولدينيسية(**) والهيوماليتية. ولكن فرانسيس تحدث بالنيابة عن كل هؤلاء الأصوليين حينما قال بأن على من يريد أن يصبح مسيحيًا يجب أن يمشي إلى جانب المسيح متتبعًا «طريق الآلام». وبهذه الطريقة فقط يستطيع تقدير المعنى وراء التجسد وحب الإله للبشر. جسد فرانسيس هذا الإخلاص للمعاناة من خلال زهده (وندباته) وحافظ على قدسيتها في «القانون» الشهير الذي فرض على أتباعه التقشف والفقر.

انقسمت جماعة فرانسيس بعد وفاته في 1226 بين متعصبين طالبوا بالانصياع التام «للقانون» وبين المعتدلين الذين التمسوا إعفاءً بابويًا من أكثر كياناتها تطرفًا[21]. وبالنظر إلى القبول العام لهذه الحركة بين العامة، وبسبب الخطر الناجم عنها والذي يهدد النظام الهرمي البابوي، لم يقم البابا جون (1249 ـ 1334) بمنحهم هذا الإعفاء فحسب، بل قام بملاحقة أكثر الفرانسيسيين تعصبًا وهو ما يطلق عليهم الفراتيسليين. على الرغم من أن هذا أرضى أكثر أعضاء الجماعة براغماتية، إلا أن البابا جون لم يتوقف عند هذا الحدث. وبسبب تدخله في خلاف بين جماعة الفرانسيسيين وحاكمهم مايكيل السيسيني بسبب إشكالية الفقر (أو كما أطلق عليها نزاع الفقر)، قام حينها بإدانة اعتقادات الفرنسيسيين في السمو الأخلاقي لحياة التورع، مجادلًا بأن هذا القول يتعارض مع الكتاب المقدس.

تنبه جون إلى أن عقيدة الفقر لا تهدد سلطته داخل الكنيسة فحسب، ولكنها هددت في تحول الكنيسة ككل. كانت الكنيسة في القرون الوسطى ترى نفسها كتجسد للروح القدس، وبالتالي كتجلٍ لسلطة الإله وحكمه على الأرض. وهذا ما جعل رجال الكنيسة يرون بأن عليهم أن يعيشوا في هيئة تليق بمركزهم. تحدت عقيدة الفقر الفرانسيسية هذه الرؤية. فالبشر كما كان يعتقد فرانسيس ليسوا بموجودات سامية في ذاتها، وسعادة الإنسان لا تتحصل من مركزه وممتلكاته في العالم، بل من قربه للإله. وهذا يعني بأن مملكة الرب ليست مملكة في الأرض تمثلها الكنيسة بالمعنى الحرفي، ولكنها مملكة روحية يتلاقى البشر فيها وينتمون لبعضهم من خلال الإله فقط. وهذا ما يجعل هذه العقيدة لا تعد هجومًا

(*) هي حركة دينية تعتنق مذهب الثنوية اللاهوتي الذي يعترف بوجود قوتين إلهيتين ندَّين لبعض، واحدة خيرة والأخرى شريرة. (ويكبيديا).

(**) الولدينيسية: هي حركة مسيحية تعود أصولها إلى القرون الوسطى، وتدور تعاليمها حول الفقر والتضحية الدينية، لا تعترف هذه الفرقة بسلطة البابا الروحية، ولا بوجود التطهير بما دفع البابا إلى حرمانهم من الكنيسة (ويكبيديا).

على السلطة والثراء الكهني فحسب، فقد كانت إلى جانب ذلك هجومًا على النظام الهرمي البابوي وعلى الكنيسة نفسها.

أحد أهم المدافعين عن الفرانسيسية في هذا النقاش كان ويليام الأوكهامي، والذي كان حينها متواجدًا في أفينغون من أجل الدفاع عن تهم التجديف الموجهة له من قبل أنداده التوماويين. اعتمد البابا في رأيه ضد سمو الفقر على الضرورة الطبيعية للفقر من أجل الحفاظ على الحياة البشرية، مؤكدًا على أن الفقر كان موجودًا حتى قبل هبوط آدم. فيما اعتمد الفرانسيسيون على الوحي في رأيهم المعارض، بأن الفقر لم يوجد نتاجًا للطبيعة ولكن كان نتيجة للخطيئة، وهذا ما يعني بأنه كان بعد إنزال آدم. وأكدوا كذلك على أنه وعن طريق قوة الإله المطلقة استطاع المسيح وأتباعه من العودة إلى حالة ما قبل هبوط آدم، من خلال عيشهم حياة تورع دون ممتلكات. قام فرانسيس في نظرهم بفتح هذه الإمكانية بشكل جديد، وعلى إثر ذلك فقد خط الأسس لتقليد مسيحي أصيل. وهذا ما جعل أوكهام وفرانسيس يرتعبون عندما رفض البابا جون هذه الرؤية على أسس ثبات تراتبية النظام في الطبيعة. لأنهم اعتقدوا بأن الإله لا يمكن بأن يكون راضخًا لقوانين الطبيعة التي قام بخلقها. وحياة المسيح كانت تطبيقًا لهذه الحقيقة. بالتالي فإنه وفقًا لرؤيتهم فإن إعلان البابا كان احياءً لموقف أبيلارد التجديفي القائل بأن الإله مجبر على إنقاذ البعض من الخلود من خلال إرادته القديمة[22]. رأوا بأن الله غير ملزم بمثل هذه القوانين وهو عرضة لقوانين عدم التناقض فقط. وما دون ذلك فهو حر وذو سيادة، وإنكار هذه الحقيقة نكران للإله. وعلى إثر ذلك أعلنوا البابا مهرطقًا وهجروا أفيغنون طالبين حماية الإمبراطور. أصبح أوكهام عضوًا في المحكمة الإمبراطورية إلى جانب مارسيليوس البادوي (1270 ـ 1342) أصبحوا أدوات فاعلة في تكوين رادع فكري للإمبراطور في خلافه مع البابوية.

الإسمانية بهذا المعنى هي لاهوت فرانسيسي[23]. قامت بإسقاط بنية العالم الذي تصورته المدرسية حتى توفق بين الإله والبشر، وقامت باستبدالها بفوضى موجودات شخصية جوهرية تحكمها الفوضى. ومع ذلك فقد وحدت كل هذه الموجودات من خلال الإله مباشرة. من وجهة النظر الفرانسيسية، فإن الحياة هي عالم شخصي جوهريّ ولا يبدو عشوائيًا إلا لأولئك الذين لم يتنبهوا إلى اتحاد الخلق في الإله. كل الموجودات في نظر فرانسيس ومن شاركه هذه الرؤية الصوفية الاتحادية كانوا أخوة، لأن كل الموجودات الحيوية وغير الحيوية هي مخلوقات وخلق للإله على ذات الدرجة.

حاولت الكنيسة أن تقمع الإسمانية، ولكن كل هذه الجهود كان أثرها طفيفًا. تم حظر أفكار أوكهام في عام 1326 وتكررت إدانتها في 1339 و1347، ولكن تأثيره واصل التنامي وخلال المئة والخمسين سنة التي أعقبت وفاته، أصبحت الإسمانية أحد أكثر الحركات الفكرية قوة في أوروبا. كان هناك تراث أوكهامي في إنكلترا بدأ في النصف الأول من القرن الرابع عشر تحت قيادة توماس برودواردين (رئيس أساقفة كانتوربيري) وروبرت هولكوت وآدم وودهام. كان للأوكهاميين في باريس خلال القرن الرابع عشر تأثيرًا قويًا كذلك وضموا نيكولاس الأوتريكورتي، وجون بوريدان، وجون الميركورتي وانضم لهم فيما بعد بيتر دي آيلي، وجين جيرسون ومارسيليوس الأنغيني (والذي كان ناشطًا في هيلدبرغ كذلك). كان هناك تراث إسماني قوي في ألمانيا، خصوصًا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر والتي توجت بغابرييل بيل. في الحقيقة، فقد تنامى تأثير الفكر الإسماني خارج إسبانيا وايطاليا بشكل واسع لدرجة أنه وفي عهد لوثر لم يكن هناك إلا جامعة واحدة في ألمانيا لم تكن تحت سيطرة الإسمانيين.

قوضت الإسمانية الرؤية التي طورتها المدرسية عن عالم مسيحي متناغم (ضدًا لوقائع أقل تناغمًا سياسيًا ودينيًا على الأغلب) وكنتيجة أحدثت ثورة في المسيحية، ولكنها لم تكن هدامة. لم تقدم الإسمانية رؤية جديدة للإله فحسب، بل قدمت أيضًا رؤية جديدة لما يعني أن تكون إنسانًا والتي وضعت فيها تركيزًا كبيرًا على الإرادة البشرية. وكما لاحظ أنتوني ليفي أن المدرسية لم تملك منذ القرن الثالث عشر أي نظرية نفسية تستطيع تفسير الأفعال كشيء عقلاني ومراد في الوقت ذاته[24]. الإرادة عند المدرسيين هي للإله والإنسان وبالتالي إما أن يفعل كل شيء أو لا يفعل أي شيء. ناصر توما الأكويني الموقف الأخير، فيما أكد سكوتوس (معتمدًا على تركيز بونوفينتورا على استقلال الله عن مخلوقاته الممكنة) ومن بعده أوكهام على حرية الإرادة الإلهية بشكل جوهري. ومن خلال مركزية الإرادة الإلهية قدم الاثنان تبريرًا وأهمية جديدة للإرادة البشرية. خلق البشر على صورة الإله، وهم كالإله مخلوقات قاصدة لأفعالها بدلًا من كونهم موجودات عاقلة. لطالما عدّ هذا الشكل من القدرة على الإرادة الحرة لاعبًا أساسيًا فيما يتعلق بالأمور الدنيوية، ولكن المسيحية الأرثوذكسية أنكرت أن البشر أحرار في قبول ورفض الفضل الإلهي الماحي للذنوب. ومع ذلك فإن كان البشر أحرارًا حقًا، كما اعتقد غالبية الإسمانيين، فمن أقل البداهة أن يختاروا القيام بأفعال تزيد من فرصهم في الخلاص.

على الرغم من أن هذا الموقف يعد منطقيًا، كانت مثل هذه الفكرة عرضة للتشكيك قياسًا بمعايير ذلك الوقت لأنها كانت قريبة بشكل خطر إلى البيلاجينية التي أدانها أوغسطين وكل لاهوتي أرثوذوكسي أتى بعده[25]. على الرغم من كل الادعاءات المتكررة من قبل أوكهام وعدد من أتباعه من أن الإله لا يتجاوب مع الإنسان بأي شكل من الأشكال، وبالتالي فلا يمكن أن يتأثر بأي فعل ناجم عن الإرادة البشرية، إلا أن الإسمانيين تعرضوا لهجوم متواصل من قبل البيلاجينيين. وهذا كان في أحد جوانبه يتعلق بتأويلهم الإنسان كمختار لأفعاله بدلًا من كونه موجود عاقل، ولكنه كان بالطبع بسبب حقيقة أن عددًا من الإسمانيين وجدوا صعوبة في تأييد وجود إله مرعب وغير رحيم، مدعمين ذلك لا من جهة لاهوتية ولكن كشأن عملي من الله، لن يقوم بحرمان الخلاص لكل من يقوم بكل ما يستطع وأن يعطي كل ما يملك. (إن فعلت ما في وسعك، فلن يحرمك الله الفضل) وهذا ما كان يسمى بمبدأ الفعل. بدى أن هذه الرؤية تفضي إلى القول بوجود معايير للخلاص، ولكن هذه المعايير كانت شخصية تمامًا بالنسبة لكل فرد. وكل واحد منها يختلف عن تلك في الآخر. سلبت تحديد قدسية الأشياء وحرمتها من يد الكنيسة. فلم يعد التبرع ضرورة لتحصيل الخلاص، لأن الله يستطيع من خلال قوته المطلقة أن يرى كل فعل زائف على أنه تام، والأهم من ذلك أنه يستطيع أن يرى كل فعل على أنه زائف[26]. بالتالي فإن مبدأ الفعل لا يحجم من السلطة الروحية (والأخلاقية) للكنيسة، بل يدافع عن مفهوم الخلاص القريب بشكل كبير من البيلجانية.

بصرف النظر عن المظاهر، من الخطأ اعتبار هذه الرؤية الإسمانية شكلًا من البيليجانية. على الرغم من أن الإسمانيين المتأخرين من أمثال جابرين بييل قاموا فعلًا بالترويج لأفكار مشابهة للبيليجانية، إلا أن أوكهام وأتباعه في القرن الرابع عشر والخامس عشر لم يفعلوا ذلك. لم يمنح مفهومهم عن كلية القدرة الإلهية مساحة كافية من أجل منح الإرادة الإنسانية أي فعالية. صحيح أن ملاحظتهم لأهمية الإرادة البشرية بدى وكأنه يلمح إلى استطاعة البشر على نيل خلاصهم، ولكن ذلك مما خففت حدته من خلال تأكيدهم على أن كل الأحداث والاختيارات مقدرة بالكامل بواسطة الإله. ورغم أن عقيدتهم بدت وكأنها تمنح مساحة أكثر للحرية البشرية، إلا أن هذا تم إبطاله من خلال التزامهم بالقول بقوة إلهية قررت كل شيء بشكل مطلق، ولكنها فعلت ذلك بشكل اعتباطي تمامًا بالتالي لم تكن أمرًا قابلًا للتنبؤ.

استطاعت الإسمانية من خلال هذا التركيز على الحتمية الإلهية أن تتجنب البيليجانية،

ولكن ثمن ذلك كان غاليًا، لأن مفهوم التقدير المسبق لم يكن معفيًا للبشر من مسؤوليتهم الأخلاقية فحسب، ولكنه جعل الإله مسؤولًا عن الشر كذلك. رأى جون الميركروتي بأن هذه النتيجة هي أثر لا مناص منه لمذهبه الإسماني، مقرًا بأن الله قرر سلفًا ما سيكون معصية ومن سيكون عاصيًا. فيما ذهب نيكولاس دي أوتريكورت إلى أبعد من ذلك، خالصًا إلى أن الإله نفسه كان السبب في المعصية[27]. على الرغم من أن غالبية الإسمانيين ولسبب جيد لم يقوموا بالتركيز بوضوح على هذه النتيجة، إلا أنها كانت أهم من أن تحجب لوقت طويل، لتظهر بكل أثرها القوي في فترة التجديد.

سعت الإسمانية إلى تمزيق غشاء العقلانية عن وجه الإله من أجل الوصول إلى مسيحية أصيلة، ولكنها أظهرت من خلال ذلك إلهًا نزويًا مرعبًا وغير قابل للمعرفة أو التنبؤ، غير مقيد بالطبيعة أو العقل ومحايد بين الشر والخير. حولت هذه النظرة للإله نظام الطبيعة إلى فوضى من الموجودات المتشخصة، ونظام المنطق إلى مجرد تسلسل من الأسماء. تمت تعرية الإنسان من مكانته السامية في الترتيب الطبيعي للأشياء، وترك ليعوم في عالم لا نهائي دون قانون طبيعي يقوده، وبلا سبيل أكيد لتحصيل الخلاص. لذلك فليس من المفاجئ أن يكون هذا الإله لغير أكثر الزهاد والصوفية تطرفًا إلا مصدرًا للقلق وعدم الاطمئنان.

على الرغم من استمداد هذه الرؤية الجديدة للإله قوتها من تأثير الفكرة نفسها ومن أسسها الإنجيلية، إلا أن ظروف الحياة الصعبة في القرن الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر لعبت دورًا أساسيًا في نجاحها. خلال هذه الفترة حدثت ثلاثة أحداث وهي: الموت الأسود، الانفصال الكبير، وحرب المئة عام والتي هزت أسس حضارة القرون الوسطى الواهنة جراء فشل الحملات الصليبية، واختراع البارود، والضربة القوية التي تعرض لها الاقتصاد الزراعي التي أسست للحياة الإقطاعية[28]. على الرغم من أن هذه الرؤية للإله كانت ستعتبر متهاوية في القرنين الثاني والثالث عشر، إلا أن النكبات التي حدثت في الفترات اللاحقة جعلت الإيمان بهذه الإله أمرًا ممكنًا[29].

ورغم أن نهاية القرون الوسطى شهدت صعودًا للرؤية الإسمانية للإله، إلا أن المشروع المدرسي لم يتلاشَ ببساطة. فقد تم إحياؤه أكثر من مرة، ولكن لم ينل ذات التطلعات مرة أخرى. وحتى فرانشيسكو سواريز أحد أشهر المدافعين عن توما الأكويني وآخر المدرسيين العظماء كان إسمانيا أنطولوجيًا. قام بالدفاع عن الواقعية التوماوية في مستوىً ما، مدافعًا عن الوجود الذهني الإضافي للكليات، ولكنه قام بقولبة رأيه بشكل إسماني في مستوىً

أعمق، مؤكدًا على أن كل موجود شخصي هو كليّ. وهذا ما يعني بأن العالم الذي وجدت فيه الحداثة لم يكن عالم الفكر المدرسي، بل عالم الفكر المدرسي مقلوباً. لم يحدث هذا الانهيار للمدرسية بلحظة واحدة بالطبع وفي فترة زمنية قصيرة، ولكنه قطع شوطًا كبيرًا لذلك مع نهاية القرن الرابع عشر.

من أفيغنون إلى العالم الحديث

نقل كرسي البابوية إلى أفيغنون في عام 1305 لأن البابا كان محابيًا للملك الفرنسي، إلى جانب العنف الذي استوطن روما حتى أصبح البابا غير آمنًا فيها بعد الآن. وظل هناك حتى عام 1378. خلال ذلك الوقت أصبحت أفيغنون موضعًا للحياة الفكرية الأوروبية. على الرغم من أنها كانت أبعد ما تكون عن مركزية موقعها، إلا أن المدينة كانت على طريق تجارة كبير وكانت تمتلك طرق تواصل سهلة نسبيًا من فرنسا وألمانيا وإسبانا وإيطاليا وإنكلترا. تهافت عليها المفكرون لأسباب مختلفة. هدف اللاهوتيون المحافظون إلى الاستفادة من سلطة الكوريا البابوية للتغلب في الصراعات الفكرية التي كانوا يخسرونها في باريس وأكسفورد وغيرها من مدن الجامعات، في حين قدم مناوؤوهم للدفاع عن مواقفهم الأصولية. وكما رأينا فقد كان هذا السبب الذي دفع أوكهام للقدوم إلى أفيغنون، ولكن كان الدفاع عن جماعته هو ما دفعه للبقاء هناك، وزجت به في صراعه مع البابا. ومع ذلك فلم يكن إلا واحدًا من المفكرين المهمين الذين قدموا إلى أفيغنون خلال هذه الفترة.

في الواقع، فإنه وأثناء صراع البابا وأوكهام في آخر الصراعات اللاهوتية في العصور الوسطى في أديرة ومحاكم أفيغنون وعلى بعد أحياء، خرج ابن منفى في فلورينتينا كمشروع سيساعد في تعيين ملامح العصر الحديث. وهو فرانشيسكو بيترارك، رفض بيترارك حاله كحال أوكهام الفكر المدرسي من جهة أنه يبالغ في العقلنة، ولكنه كان رافضًا كذلك لحجج الإسمانية اللامتناهية عن العبارات وما رآه كشكوك تافهة عن القدرة الإلهية[30]. حاله كحال الإسمانيين كان بيترارك متنبهًا إلى فساد الكنيسة ويأمل في التطهير والتجديد، ولكنه لم يسعى لهذا التجديد عن طريق الإيمان ومن خلال نص لاهوتي جديد، ولكن عن طريق دمج التقاليد المسيحية بالقيم الأخلاقية القديمة[31].

اعتقد بيترارك بأن الحياة المسيحية لا تتطلب مجرد إيمان ومناسك بل ممارسات أخلاقية أيضًا، وأن هذا الشكل من الأخلاق لا يتحقق إلا من خلال فهم أعمق لما يعني أن تكون إنسانًا، وهذا لا يستوحى من الكتاب المقدس فحسب، بل من النماذج الأخلاقية

للعصور القديمة. نحى بالتالي إلى إحياء حب الشرف والجمال كدوافع بشرية مرموقة، في تناقض حاد مع التورع المسيحي في أواخر العصور الوسطى. على الرغم من أن فكره ظل مسيحيًا بشكل عام، إلا أنه استوحى مفهومًا جديدًا للإنسان بقيم جديدة، لا بوصفه مواطنًا في مدينة الدولة أو الجمهورية، ولكن كموجود شخصي كامل مستقل له سيادته المطلقة. ميّز بيترارك بأن مثل هؤلاء الأفراد قد يحيطون أنفسهم بأصدقاء أو ينضمون إلى آخرين كمواطنين، ولكنه كان مقتنعًا بأنهم يستطيعون فعل ذلك على أكمل وجه إذا ما كانوا أفرادًا مستقلين في البداية. كان هذا المثال للفردانية البشرية الذي ألهم الحركة الإنسانوية.

لم يكن مثل هذا التركيز على الفرد في العالم القديم معهودًا . فلم يكن النموذج المثالي للفنان والمواطن الإغريقي في تكوين سمة الفرد أو شخصيته، ولكن من خلال استيعابه لنموذج مثالي. لم يضع بيترارك وأتباعه الإنسانويون الإنسان بحد ذاته كمركز للأشياء، بل وضعوا الإنسان بوصفه فردًا، ومن هذا المنطلق فقد دانوا للإسمانيين أنطولوجيًا أكثر من العصور القديمة. فالفرد بالنسبة للإنسانويين ليس حيوانًا ناطقًا يقف على قمة الخلق. فقد اعتقد الإنسانويون حالهم كحال أوكهام بأن البشر لا يمتلكون تكوينًا أو غاية طبيعية. بالتالي فقد توصلوا أيضًا إلى أن ما يميز البشر هو إرادتهم الحرة. وهذه الإرادة كما استوعبتها الإنسانوية تختلف في اعتبار جوهري عن الإرادة التي عزاها أوكهام والإسمانيون للبشر. فهي ليست مجرد إرادة مخلوقة، ولكنها إرادة خالقة بنفسها. فقد منح الإله البشر القدرة على الإرادة، ثم يقومون بتكوين أنفسهم بالطريقة التي يشاؤون. هذا المفهوم عن الموجود المريد بذاته شبيه جدًا بالإله الإسماني. فهذا الإنسان صانعٌ حاله كحال الإله الذي خلقه، ولكنه صانعٌ يتجلى بديع صنعه في ذاته، هو شاعر بالمعنى الحرفي للمصطلح، قادر على الانتماء إلى أي موجود وتحويل نفسه إلى أي واحد منهم.

وهذا الفرد على أية حال ليس هو الإله. فهو مقيد بنظامه الأخلاقي وبالحركة العشوائية للمواد أو بما اصطلح عليه بالإنسانويين من أعقبوا الرومان بالقدر[32]. يستطيع الفنانون منح الهيئة للأشياء، أن يرسموا الصور، أن ينحتوا المنحوتات، يبنوا القصور، وأن يؤسسوا الدول حتى، ولكن القدر سيهوي بهذا كله إلى الخراب[33]. فحتى أعظم الأمراء كما يرى ميكافيللي على سبيل المثال يستطيع النجاح في نصف المرات فقط. على الرغم من أن الفرد عند الإنسانويين هو حر وإلهي بمعنى ما، إلا أنه ليس بكلي القدرة لأنه يمر بفترة طفولة وخرف يكون فيها معتمدًا على غيره، وبموت يطيح بسيادته عاجلًا أم آجلًا.

هذه الفكرة الإنسانوية عن القدر تعكس مفهومًا كامنًا عن الزمن كدلالة انحطاط. لا تتلازم الهيئة والغاية في الطبيعة، بل هما نتاج لإرادة فنية تبني سدودًا في مواجهة طوفان القدر، ولكنها سدود يتجاوزها القدر في نهاية المطاف. انعكست هذه النظرة التشاؤمية لقدرة الفن على السيطرة على الطبيعة في فهمهم لموقعهم في الزمن. فقد علموا بأن العالم البديع القديم الذي أعجبوا به قد استبدل بعصر كالح شيطاني. تمنوا أن ينجحوا في تأسيس عصر ذهبي جديد، ولكنهم لم يتصوروا أبدًا بأنه سيستمر إلى الأبد، ولم يحلموا بأن يتطور بنجاح إلى الأبد.

نمت الإنسانوية إلى جانب الإسمانية ومن خلالها[34]. فقد عرضت حلًا للعديد من الإشكالات التي نجمت عن كلية القدرة الإلهية. تم بناء هذا الحل من خلال أسس إسمانية، وهي عن طريق فهم الإنسان كموجود فرد مريد، على الرغم من أن نجاحها لا يعزى إلا إلى تضييقها للفروقات الأنطولوجية التي رأت الإسمانية أنها تفصل الإنسان عن الإله. كانت الرؤية الناجمة عن الفرد المهيب الهائل «كتمثال ضخم» كما تصفه شخصية كاسيوس في مسرحية شكسبير، كانت بالتالي شيئًا جديدًا وخطوة جلية إلى ما وراء القرون الوسطى. أَصبحت العظمة لا التواضع هدفًا للإنسان، ولأجل هذه الغاية قام بتوظيف الفن بدلًا من الفلسفة، والبلاغة بدلًا من الجدل. نحت الإنسانوية كنتيجة لذلك إلى الإجابة عن الإِشكالية الناجمة عن كلية القدرة الإلهية عن طريق تصور شكل جديد للإنسان، يستطيع تأمين نفسه من خلال سلطته الخاصة في العالم الفوضوي الذي خلقته الإسمانية.

نتصور الإنسانوية هذه الأيام كعدو لدود للدين أو شكل من أشكال الإلحاد. ولكن النهضة الإنسانوية كانت تقريبًا إنسانوية مسيحية. استندت الإنسانوية في سمتها المسيحية الخاصة إلى شيشرون والأفلاطونية المحدثة، وطرحت رؤية للمسيحية ركزت فيها بشدة على الممارسة الأخلاقية أكثر من الإيمان والطقوس. هذا التحول الحاضر حتى في الإنسانويين الحداثيين الشماليين، دفع بالمسيحية إلى اتجاه بيليجاني كان مهينًا جدًا لكثير من المسيحيين الغيورين. من هذا المنطلق أصبح التأثير الإنسانوي على المعتقد والممارسة المسيحية مهمًا جدًا في تأجيج ثاني الحركات الفكرية البارزة في الإجابة على الإشكال المطروح من خلال الثورة الإسمانية ألا وهو الإصلاح.

كان لوثر هو أب الإصلاح البروتستانتي، وحياته وفكره كانت بشكل أو بآخر ردة فعل للإشكالات التي طرحتها الإسمانية. ومع ذلك فإنه وفي رده على الإسمانية فقد اتبع سبيلًا

مختلفًا بشكل جذري عن ذلك الذي عند الإنسانويين، لا يبتعد فيه من الإله إلى الإنسان بل من الإنسان عودًا إلى الإله. نحى الإنسانويون إلى إصلاح المسيحية، ولكن فكرة لوثر عن الإصلاح كانت أكثر أصولية وشمولًا.

وصف الإصلاح البروتستانتي بأنه آخر تجلي لتدين القرون الوسطى، وعلى الرغم من أن هذا الادعاء لا يعد خاطئًا تمامًا، إلا أنه يخفي إلى أي درجة كبيرة قام الإصلاح المسيحي برفض مسيحية القرون الوسطى وفق أصول إسمانية. ومثال لوثر يوضح ذلك. أصبح لوثر أوكهامي، ولكنه كان قلقًا منزعجًا من صلابة وجمود الإله الذي وصفته الإسمانية، وعانى من آثار شكه بخلاصه الشخصي. بالكاد تخفف حدة قلق لوثر من خلاصه الشخصي من خلال اللجوء إلى إله حاد بطبعه، والذي قد يقوم بمنح الخلاص للأولياء ويمحق المذنبين اليوم، ولكنه قد يفعل العكس غدًا.

سعي لوثر الشخصي لليقين مقابل هذا الإله كان مرتبطًا بصراعه ضد فساد الكنيسة. كان فساد الكنيسة في تصور لوثر مرتبطًا بالعمل وبيع صكوك الغفران بالتحديد. إذا كان ما هو ظاهر في الإله والإنسان كنتيجة له أيضًا، بالتالي فإن الخطيئة لا تمحى إلا من خلال الإرادة الحقة بغض النظر عن نتائجها[35]. ولكن الإرادة الحقة لا تعتمد على الإنسان بل على الإله. بالتالي فقد كانت إجابة لوثر على سؤال الغفران هي إجابته عن الإله الإسماني: «الإيمان وحده سبب للخلاص» قبل لوثر مفهوم الإسمانية عن الإنسان ككائن مريد، ولكنه نقل هذا المفهوم من خلال إعادة تشكيل علاقة الإلهي بالإرادة البشرية. وفقًا للوثر فإن الإيمان هو إرادة الاتحاد بالإله، ولكن الإيمان لا يأتي إلا من الإله عن طريق الإنجيل[36]. الإيمان بمعنى آخر ضامن للخلاص.

من النظرة الأولى، يبدو من العصي علينا أن نرى كيف للإنجيل أن يحل الإشكالات المطروحة من قبل الإسمانية، بما أن الاتكال على الإنجيل يبدو بأنه يفترض ثبات ما أوجبه الإله، وهو ثبات تنكره الإسمانية صراحة. إلا أن لوثر يعطي الإنجيل مكانة مختلفة. من خلال هذه الرؤية، فالإنجيل ليس مجرد نص، بل هو ما يتحدث به الإله مباشرة إلى الإنسان[37]. يبعث الإيمان حينها من سماع صوت الإله. لا تصبح سلطة الإله حينها أمرًا يعيق ويعزل ولكنها تفعل من خلالنا وفينا. أصبح لوثر قادرًا هنا على نقل الإله الإسماني المرعب إلى سلطة بين البشر بوصفهم أفراد، فالمسيحي يولد من جديد من خلال الإله لأن الإله يولد فيه.

ادعى أوكهام فردانية كل موجود كمخلوق فريد للإله، ولكنه رأى الانفصال الجذري بين الإله والإنسان كحاجب لا يمكن اختراقه من قبل الفهم الإنساني، وكحاجب لا يمكن اختراقه من قبل الإرادة البشرية. وكنتيجة لذلك فقد توجه إلى الإنجيل، ولكن حتى الإنجيل لم يكشف إلا اللحظة التقريرية لإرادة الإله النائي، والتي قد تكون عكس ما كانت عليه في أي لحظة. رأى لوثر الإله أيضًا كإله «كامن» لا يمكن تحليله فلسفيًا أو فهمه. توجه لوثر أيضًا إلى الإنجيل كالمصدر الوحيد للهداية. وعلى عكس الإسمانية، فقد اعترف لوثر بأن الفرق بين الإله والإنسان قد يسد من خلال غرس الكتاب المقدس للإرادة الإلهية والذي سيردم كل الشكوك. وعلى عكس الإنسانويين فلم يكن هذا الأمر راجعًا إلى أن الإنسان أراد بنفس الطريقة التي يريد بها الإله، أي عن طريق الاختراع، ولكن لأن الإنسان أراد ما أراده الإله، أي بشكل أخلاقي وبتورع. لا يصبح الإله نصف إله، ولكنه يصبح مسكنًا للإله، يصبح الإله المبدأ الداخلي الموجّه لحياته، أو الوعي كما يطلق عليه لوثر.

لم يرى الإنسانويون أو الإصلاحيون أنفسهم كمؤسسي عصر جديد أو محدثي ما هو جديد بالكلية. بل فهموا أدوارهم كمعيدي أمجاد أمر قديم تقليدي. ومن خلال ذلك وجدوا أنفسهم متشابكين في الصراع الناجم عن العلاقة بين الإلهي والإنسان والتي أرَّقت المسيحية منذ بداياتها. اقترحت الإنسانوية الإيطالية بشكل بروميثي بأن الإنسان يستطيع الارتفاع إلى منزلة الإله أو أن يصبح إلهًا بشكل ما. وهي بهذا المعنى بيليجانية ظاهرة أو شبيهة بالبيلحانية على الأقل. أضحت رؤية الإنسانوية للإنسان بالتالي غير متوافقة مع القدرة المطلقة الإلهية ولمفهوم الإله بما هو إله. أصبح من الصعب أن يرى كيف للإنسان أن يكون أكثر من مجرد حيوان بدون هذا الإله. لم يكن الإصلاح موجهًا لتجاوزات الكنيسة فحسب، ولكن ضد البيلحانية الإنسانوية كذلك. كان إله الإصلاحيين مطلق القدرة وكان الإنسان عدمًا دون الإله. وهذا ما جعل من فكرة الإنسان ذي الإرادة الحرة وهماً. ولكن هذا الموقف المضاد للإنسانوية والبيلحانية كان غير مقنعًا بذات الدرجة، لأن إرادة الإنسان إذا أصبحت واهنة، فالإله هو مصدر الشر لا الإنسان، ولا يمكن للإنسان أن يحمل جريرة أفعاله أخلاقيًا. على الرغم من عدم استطاعة الإنسانوية الاحتفاظ بمفهوم عن مطلق قدرة الإله، إلا أنها لم تستطع أن توجد بدونه. وعلى هذا المنوال لم يستطع اللاهوت الإصلاحي الاحتفاظ بمفهوم للإله الخيّر وسط غياب إرادة بشرية حرة. وهذا ما جعل الإنسانويين والإصلاحيين يتورطون في تناقض حاولوا الهروب منه. وهذا ما أدى بهم بالضرورة إلى الخلاف. وهذا الاختلاف يظهر

بوضوح من خلال المناظرات بين إراسموس ولوثر عن حرية وتقييد الإرادة، إلى جانب الحروب الدينية الكارثية التي عصفت في أنحاء أوروبا لأكثر من مئة عام.

أسست الإنسانوية والإصلاح رؤاهم للعالم عن الإنسان والعالم بشكل متتالي. غرست هذه الخيارات في التاريخ الممتد للمسيحية، وما برز من صراع بينهم كان من نواحي عدة انعكاسًا للتعارض الحاضر في المسيحية منذ البداية. وفي خضم هذا الصراع نحت مجموعة صغيرة من المفكرين منحىً جديدًا معتزلين الإله والإنسان كمؤسس لبحثهم، ومالوا بدلًا عنه إلى العالم الطبيعي. تبدأ الحداثة الأصيلة بهذه الطريقة من خلال هدف الوصول إلى علم يصنع من الإنسان سيدًا ومالكًا للطبيعة. كان هذا المشروع مدينًا للإسمانية بطرق مختلفة ومهمة.

دمرت الإسمانية الأساس الأنطولوجي للعلم في العصور المظلمة من خلال افتراض عالم عشوائي لموجودات فردية بشكل جوهري. بالنسبة للإسمانيين، فقد كان العالم مجرد دلالة أعلى ترتيبًا، يساعد على فهم لا يتطابق مع أي واقع. بالتالي فقد بدى بأن الإسمانية تجعل من العلم أمرًا مستحيلًا. في الواقع فإن العلم الحديث نشأ عن الإسمانية كإعادة نظر للمعنى في الأنطولوجيا الإسمانية.

فهمت الميتافيزيقيا المدرسية الإله كأسمى الموجودات، والخلق كترتيب معقلن للموجودات تمتد إلى الإله. وهذا الترتيب لا يمكن ملاحظته من خلال الرؤية الإسمانية ليس بسبب أن كل موجود هو مختلف شخصيًا، ولكن لأن الإله ليس موجودًا بذات المعنى الذي تقصد به الموجودات كلها. على الرغم من أن أوكهام يشير إلى هذه الهوة بين الإله وخلقه، إلا أنه لم يتوسع في ذلك بتفصيل. تكفل المفكر الكبير الصوفي الألماني ميستر إيكهارت (1260 ـ 1328) بهذه المهمة، وهو من تلاقى دربه بدرب أوكهام وبيترارك في أفينغون.

تأثر إيكهارت بشدة بالأفلاطونية المحدثة، على الرغم من أن أفلاطونيته المحدثة لطّفت بتصوفه. رأى إيكهارت حاله كحال أوكهام مسافة لا نهائية بين الإله والعالم. يبدو لنا الإله عدمًا من منظور الموجودات التي نصادفها في حياتنا اليومية. من وجهة نظر إيكهارت، يجب أن تفحص هذه الإشكالية من خلال منظور الهي لا بشري، أن لا تفحص منطقيًا بل صوفيًا. من خلال المنظور هذا، فالعدم هو موجودات العالم لا الإله، أو أنه بدون الإله تضحي عدمًا. لأن هذه الموجودات بمعنى ما يجب أن تكون إله، بمعنى أن يكون الإله في هذه

الموجودات بشكل ما، وبدونه قد تضحى مجرد عدم. ومع ذلك فإن الفوارق اللانهائية بين الإله وخلقه تعني بأن الإله لا يمكن أن يكون في جواهر الأشياء وماهياتها. يرى إيكهارت بأن الإله في خلقه بمعنى آخر، كقوة موجهة تقرر لهم وجودهم. وباصطلاح الإسمانيين فالإله هو إرادة مجردة، نشاط مجرد، أو قوة مجردة، والعالم في وجوده هو إرادة إلهية. أو من خلال الاصطلاح الحديث، فالعالم حركة غير منقطعة قررتها إرادة إلهية عليّة فعالة أو آلية. العالم هو التجسد، جسد الإله، ويحضر في العالم كروح في جسد، كلية قدرته هي مبدأ غائيته[38].

بالتالي فالخلق ليس خرقًا للنظام ببساطة. يصبح وجود الإله في العالم بمعنى جديد مختلف عن ذلك المتصور عند الفكر المدرسي والميتافيزيقيا التقليدية. لا يصبح الإله مجرد الجوهر والماهية المطلقة للوجودات كلها بل هو كيفيتها أو صيرورتها. من أجل سمة النظام الإلهي في العالم، من الضروري أن نبحث في الصيرورة، ونعني به ضرورة اكتشاف القوانين التي تحكم حركة الموجودات كلها. يصبح اللاهوت والعلم الطبيعي حينها أمرًا واحدًا.

تعمل حينها العقلانية والمادية معًا من خلال هذا الفهم العام للعلاقة بين الإله وخلقه، ولكنها تختلف بشكل نسبي في فهمها للمعنى الكامن في هذه العلاقة. تفهم العقلانية هوية علاقة الإله وخلقه هذه بشكل من وحدة الوجود. تصبح حركة الطبيعة على إثر ذلك هي حركة الإله، وقوانين الطبيعة هي بنى وأشكال الإرادة الإلهية. تصبح الأسس اللاهوتية للعلم العقلاني حينها لا من خلال الإنجيل، بل من خلال استنتاج قوانين الحركة من الإرادة المتعالية أو من الحرية.

بينما على النقيض من ذلك، تفهم المادية معنى هوية علاقة الإله وخلقه هذه بشكل إنكاري[39]. إن القول بأن إله الإسمانية كما فهمه أوكهام هو في كل شيء بنفس الطريقة التي اقترحها إيكهارت (ومن بعده نيكولاس الكوسي) هو قول بأن كل شيء متعمد، هو حركة بلا هدف أو غاية، أو أي انتظام ضروري. من خلال هذه الرؤية لا يعود بين الكون الإسماني والكون المادي المتحرك أي فارق ظاهر. لا يعود لعدم وجود الإله أي ارتباط بفهمنا للطبيعة، لأنه لا يستطيع زيادة أو الحد من فوضى الوجود الشخصي الجوهري التي يتسم بها الوجود. لا يضطر العلم حينها لأخذ هذا الإله والإنجيل في الاعتبار في جهده من أجل فهم العالم الطبيعي، ويستطيع الاتكال على التجربة وحدها بدلًا من ذلك. بالتالي فإن المادية «الإنكارية» تملك أصلًا لاهوتيًا في الثورة الإسمانية. صحيح أن المادية تنطلق من

الذرية القديمة والأبيقورية، ولكن الاثنين كليهما يفهمان ويقبلان من خلال ما هو في أصله رؤية إسمانية للعالم.

هذا الفهم الجديد للصيرورة أو التغير كتجلٍ للإرادة الإلهية، هو الأساس الأنطولوجي للوعي الذاتي للحداثة. فهم الوجود منذ عهد أفلاطون كوجود لا زماني غير متغيّر. لطالما كان التغيّر دلالة على الانتكاس والانحطاط عن الوجود. شككت الإسمانية بهذا المفهوم من خلال تأكيدها على أن الإله لم يكن عرضة للتغيّر فقط بل هو التغيّر نفسه. لم يعد يرى الكون المتغيّر كانتكاسة عن الكمال، لم يعد «صورة الخلود المتحركة» كما يصفها أفلاطون في طيماوس، لم يعد التغيّر مجرد انحطاط. على الرغم من هذه الرؤية الجديد للصيرورة لم تكن موجودة من قبل، وكانت مقلقة بشكل مستمر للمفكرين الحداثيين الذين جاهدوا مرارًا وتكرارًا من أجل اكتشاف أساس أنطولوجي ثابت للصيرورة. إلا إنها كانت خطوة مؤثرة بعيدًا عن مفهومي الزمن والتغير في العصور القديمة والعصور المظلمة.

إن لم يكن التغيّر انحطاطًا، فهذا يعني بأن بعض التغيّر قد يكون تقدماً. فقد ينتج التغيّر المقاد بواسطة تنوير إنساني خيرًا. يفتح التقدم في هذه الحالة كإمكان بشري. فكرة قدرة الإرادة على السيطرة على العالم كانت واضحة عند الإنسانويين في عصر النهضة من أمثال ميكافيللي، ولكن اتكالهم على براعة الأفراد ورغبتهم جعل سبيل سيطرتهم على الطبيعة غير واضح لهم. عنت محدودية الإنسان أن حتى أعظم الأفراد سيخضع حتمًا للزمن القاهر. وهذا ما يعني بأن السيطرة على الطبيعة ستتطلب أكثر من مجرد الإرادة الفردية. جادل المفكرون الحداثيون الأوائل بأن هذه المشكلة قد تحل إذا ما وعى البشر من أن العلم ليس إنجازًا شخصيًا، بل هو مشروع ضخم اجتماعي أو سياسي. وبهذه الطريقة كان من الممكن أن تتصور إرادة بشرية لا محدودة العمر، تستطيع أخيرًا السيطرة على العالم الطبيعي.

يوصف فرانسيس بيكون (1561 ـ 1626) عادة بأنه أب العلم الحديث. رفض بيكون الواقعية بشكلها المدرسي والكلاسيكي مشابهًا سابقيه بذلك. ووافق الإسمانية على أن «لا يوجد في الطبيعة شيء إلى جانب أجسام الأفراد التي تؤدي أفعالًا شخصية خالصة»[40]. وكنتيجة لذلك يصبح الكون متاهة لا يقبل ولوج العقل البشري المجرد له[41]. لم يفلح المفكرون السابقون في رأي بيكون في تحقيق أي تقدم خلال هذه المتاهة، لأنهم لم يستعملوا ما توفر لهم من قدرة لتحقيق هذه الغاية، متكئين بدلًا من ذلك على التعميمات المتعجلة والملاحظة المجردة[42]. هناك أسباب عدة لهذا الخطأ، ويصفها بيكون بتفصيل في

كتابة: «الأورجانون الجديد» من خلال نقاشه المشهور للمفاهيم الأربعة الخاطئة المغروسة في العقل[43]. اعتقد البشر أن كل ما عليهم معرفته يأتيهم عن طريق تجربتهم المباشرة. وعلى إثر ذلك أصبحوا غير مستعدين أو قادرين على التحقق من تعميماتهم من خلال فحصهم للجزئيات. وهذا ما يعني بأنهم كانوا قانعين بالتخمين بدلًا عن المعرفة، ووضعوا أحلام الذهن موضع المعرفة الحقيقية[44]. اعتقد بيكون حتى في زمنه الذي وجهت للواقعية الشكوك من ارتداع البشر عن هذا البحث بسبب لجوء غير مجدي للعصور القديمة ومن خلال الاعتقاد بأن التطور العلمي مستحيل بسبب غموض الطبيعة، وقصر الحياة، وخداع الحواس، وضعف الأحكام، وصعوبة التجربة وغيرها[45]. كان يرى بأن ما هو في حاجة ملحة إليه هو إعادة بناء كاملة للعلم والفن والمعرفة البشرية من خلال أساس قوي[46].

تختلف المعرفة التي يهدف لها بيكون جذريًا مع المعرفة المدرسية. فهو لا يهتم بماهية الطبيعة وما تنحو تجاهه من خلال العلة الشكلية والغائية للأشياء، بل السمة الجزئية وحركة المادة، لا يريد بيكون معرفة ماهية الطبيعة بل كيفية عملها، بالتالي فإن هدفه ليس النظرية أو الافتراض بل إصلاح حالة الإنسان[47]. عندما تفهم الطبيعة بهذه الطريقة، فقد ينتج عنها ما فيه صلاح للحياة البشرية، لأننا عندما نفهم خصائص الجزئيات سنصبح حينها قادرين على جمعها بشكل يحقق الأثر الذي نرومه. غاية بيكون الأخيرة هي الوصول إلى نموذج للطبيعة لا يكون نظام فئات ساكن، ولكن ككل ديناميكي ومجال لتداخل الجزيئيات[48]. وفهم الطبيعة بهذا الشكل يعني استيعاب الطبيعة كقوة.

اعتقد بيكون بأن القوة التي تصدر عن معرفة الطبيعة قد تحمل البشرية إلى آفاق لا تتصور. مع ذلك يرى بأن هذه المعرفة لا تتحصل إلا من خلال إسقاط الشخص منزلته درجة أقل من خلال خضوعه للطبيعة، وتحجيمه لحدود إرادته. حتى تسيطر وتتحكم بالطبيعة يجب عليك أن تكون خادمًا مفسرًا لها. يرى بيكون بأن هدف العلم على إثر ذلك:

> **«لا يتحصل بهناء التكهنات، بل شأن البشرية وحظها وكل قوتها في الممارسة. لأن الإنسان ما هو إلا خادم مفسر للطبيعة، وما يفعله وما يعلمه هو ما يلحظه في نظام الطبيعة حقيقة أو توهمًا، ودونه لا علم له ولا قدرة. لأن سلسلة العلل لا تكسر ولا تتخلخل، ولا يمكن أن يتحكم في الطبيعة دون أن تطاع. وهذا ما يعني بأن توأم معرفة الإنسان وسلطته يتلاقيان، ولا تفشل هذه العملية إلا من خلال الجهل بالعلل»[49].**

التسليم بمثل هذه المعرفة هو إدراء للروح البشرية، لأن النجاح يعتمد على هجر إيماننا المتباه بأننا نشغر مكانة أعلى في نظام الخلق. بدلًا من التصرف كآلهة الخلق كما اقترحت الإنسانوية، يجب علينا أن نكون مبتدئين في معمل الطبيعة[50]. فنحن لسنا في حاجة لفطنة عظيمة أو تفوق فردي، بل إصرار صلب وانصياع إلى أوكد القوانين والأنظمة[51].

على الرغم من أن التواضع يفتح لنا أفقًا لدراسة الطبيعة، إلا أن القسوة هي ما توصلنا إلى غايتنا. لن تقودنا مجرد التجربة إلا إلى البلاط الخارجي للطبيعة. حتى نصل إلى حجر الطبيعة الداخلية، يجب علينا أن نمزقها إلى قطع، أن نقيدها ونهيجها ونحللها ونعذبها من أجل أن نجبرها على كشف مدخلها السري لحجرات كنوزها[52]. لن نستطيع الفوز بمعرفة عملها وقواها المخفية إلا من خلال التعامل معها كخدم غير رحيمين، من سيقوم بإخضاع وتعذيب سيدهم من أجل معرفة مصدر قوته. اعتمادًا على أسس هذه المعرفة نستطيع حينها التوصل إلى «شكل ونوع من الاختراعات يستطيع أن يقمع ويتجاوز الضرورات والمآسي البشرية»[53].

وهذا ما جعل بيكون يعرض إجابة ثورية جديدة للإشكال المطروح بواسطة الإسمانية والإله الإسماني. واجه وقبل الرؤية الإسمانية للعالم وحاول إيجاد حل لإشكالاتها الأساسية. فهو لا يهدف إلى تجل شاعري للعالم، ولا موضعًا جديدًا لإله. ينحو بدلًا من ذلك نحو اكتشاف القوى المخفية والتي تتحرك الطبيعة من خلالها لتكسب السيادة عليها. الإنسان كائن مريد يسعى لضمان نفسه في العالم كما يرى ذلك بيكون وبيترارك وأوكهام. وعلى النقيض الزهد الفرانسيسي والمفهوم الإنساني للفردية المشابهة للألوهية، يتخيل بيكون الإنسان كمخلوق خائف ضعيف لا يستطيع النجاح حتى يعمل مع أقرانه البشر خلال سنين عدة من أجل معرفة قوانين الطبيعة، وتحويل هذه المعرفة إلى فائدة البشر. ما يجعل من نجاح مشروع بيكون ممكنًا هي السمة الديموقراطية فيه، فهو لا يتكيء على مجهود العظماء النادرين العباقرة، ولكن على التطبيق المستمر للإدراك الاعتيادي على مجموعة من الإشكالات البسيطة التي يمكن تحليلها بسهولة. يفترق بيكون عن سابقيه من الإنسانويين. فبطل المعرفة الذي يتخيله بيكون في كتابه: «الأطلانطيس الجديد» على سبيل المثال، ليس إنسانًا لامعًا بروح عظيمة، بل عالم غير بطولي شبيه بالكهنة وفيه رصانة يحمل الدافع للبحث في الدنيء والخاطىء، لا الجميل والراقي فقط، لأنه يعلم كما يعلم بيكون من أن « ما يستحق الوجود يستحق إذن أن يعرف»[54].

على الرغم من وضع بيكون أولى اللبنات للعلم الحديث مقام على أسس إسمانية، إلا أن جاليلو وديكارت وهوبز هم من أقاموا حيطانه. في الحقيقة فإن منهجية بيكون لم تكن مناسبة للطبيعة كما فهمت كمادة متحركة. إن تركيزها الإسماني الصارم على الموجودات الفردية ومنهجها الاستقرائي هو ما جعلها غير قادرة على إدراك الحركة على هذ النحو. إن تحويل جاليلو للحركة إلى عالم هندي مجرد وفهمه الجديد للقصور الذاتي في الفيزياء، كانتا خطوتان جوهريتان جعلتا من العلم الرياضي الحديث ممكنًا[55]. وعلى هذه الأسس طور ديكارت وهوبز رؤى بديلة للمشروع العلمي الحديث.

إن الفارق بين ديكارت وهوبز مهم وأساسي في تفرع الحداثة. هناك نزعة في الفكر الحداثي تبدأ بديكارت وتتضمن لايبنتز وسبينوزا وكانط وفيخته وهيغل وشوبنهور وغالبية الفلاسفة القاريين. وهناك بداية ثانية مع هوبز ولوك وهيوم وميل بالإضافة إلى العديد من المفكرين الإنجلو - أميركيين المعاصرين. هاتان النزعتان الفكريتان تقدمان أجوبة بديلة للإشكالية الجوهرية المطروحة من خلال الإله الإسماني داخل إطار العلم الحديث. تحول الاختلاف بينهم إلى عدة إشكالات، ولكن كان لسؤال الطبيعة وعلاقة الإنسان والإله أهميته الأساسية.

الإنسان عند بيكون جزء من الطبيعة. بالتالي فهو « يستطيع فعل الكثير والكثير من خلال ملاحظته لسير الطبيعة فقط من خلال الواقع أو الذهن. ودون ذلك لا يستطيع معرفة شيء أو فعل شيء»[56]. الإنسان موجود طبيعي معرض لكل قيود الطبيعة. على الرغم من مقدرته على تحسين حالته وفي معنى محدود، يستطيع ترويض العالم الطبيعي، إلا أنه يبقى جزءًا من الطبيعة لا خالقها.

يقدم ديكارت رؤية مختلفة للمشروع الحديث. وفكره أيضًا كان متأثرًا كثيرًا بإشكالية الإله الإسماني، ولكن حله لهذا الإشكال كان مختلفًا من جانب جذري مقارنة ببيكون. على وجه الخصوص، فهو يمتلك مفهومًا مختلفًا جذريًا عن موقف الإنسان في علاقته مع الإله والطبيعة. ففي بدايات أفكاره كان ديكارت مقتنعًا بقدرته على بناء علم يقيني مستند على الرياضيات. اعتقد ديكارت بأن مثل هذا العلم يستطيع إنتاج مظاهر رياضية لكل الحركة التي ستسمح للبشر في ترويض الطبيعة بحق، ويستطيعون من خلاله لا مجرد تحسين البؤس الإنساني كما يطمح بيكون، ولكن من أجل جعل الإنسان إلهًا فانيًا لكل الخلق[57]. تعرض هذا المشروع المبدئي للتشكيك عن طريق ملاحظة ديكارت أن فكرة الإله كامل

القدرة تقلل من قيمة يقينية الرياضيات. وهذه الملاحظة قادت إلى البحث الروحي الذي انتهى بتوصل ديكارت إلى مفهومه المشهور: «أنا أفكر إذن أنا موجود» كأساس للمعرفة البشرية. مشروع ديكارت العلمي كما يظهر في فكره الناضج هو ردة فعل على الإشكال المطروح من قبل الإسمانية.

ما يجعل الحل الديكارتي لهذه الإشكالية مميزًا عن حل بيكون، هو ما يحضر في مفهومه الأساسي، لأنها تؤسس للعلم الحديث من خلال فاعل مجهول لا يتجاوز الطبيعة فحسب بل هو قادر على مقاومة وتحدي (أو حتى استبدال) الإله نفسه. يصبح الإنسان مخضعًا للطبيعة عند ديكارت وحاكمًا عليها من خلال التخلص من مالكه الحالي، وهذا يعني انتزاعه من الإله. وهذا ممكن لأن الإنسان في معنى ما هو إله، أو على الأقل هو الإرادة غير المحدودة التي تشكل الإله[58].

المفهوم الديكارتي للعلم يتكىء على مفهوم جديد للإنسان كموجود مريد على غرار الإله كامل القدرة الإسماني، وهو قادر مثله على التحكم بالطبيعة خلال ممارسة الإرادة اللامحدودة. لا يعتمد ديكارت على الإسمانية فقط بل على مفهوم الإنسانوية على الفرد الخالق المقتدر، وعلى فكرة لوثر عن تشارك الإرادة الإلهية والإنسانية. وهذه التركيبة الرصينة هي ما نجحت في إثارة مفهوم الذاتية الذي يلعب دورًا رئيسيًا في العقلانية والمثالية ومؤخرًا في الفكر القاري كذلك.

على قدر ما أن ديكارت يترك الإنسان في الطبيعة كجسم متحرك ويقوم في الوقت نفسه برفع مكانته فوقها إلى مرتبة شبيهة بكلية القدرة، إلا أنه يضع الأساس لاستياء حتمي لا علاج له يلقي بخطر أخلاقي وسياسي كبير على الحداثة. تنحو الإرادة الإنسانية الحرة غير المتناهية باستمرار إلى ترويض وتجاوز الجسد، ولكنها في الوقت نفسه لا تزال متجسدة. من خلال ميلها إلى اكتشاف جوهرها المحدود، فستنحو دائمًا إلى إلغاء المتناهي، وهذا الإلغاء مستحيل. على الرغم من هذه المثالية تبدو مثالية على الورق، إلا أنها في شكلها العملي تواجه باستمرار إغراءً من الفكر الملياري من أجل استعمال أكثر معاني السيطرة تطرفًا من أجل تحقيق ما لا يمكن تحققه من غاياتها.

لهوبز رؤية أكثر محدودية للقدرة الإنسانية من تلك التي يمتلكها ديكارت. فالإنسان عند هوبز هو جزء من الطبيعة، جسم متحرك. يعتقد هوبز حاله كحال الإسمانيين بأن هذه

الحركة لم تقدر بشكل غائي، ولكن على عكسهم فهو لا يراها حركة عشوائية بل ميكانيكية. فهي لا تعي جوهرها كما هو المفهوم الأرسطي، ولا هي المنجذبة إلى غاية طبيعية من خلال حب أو جمال، بل هي مدفوعة باستمرار إلى الأمام من خلال تصادمها مع موجودات فردية أخرى. بالتالي فالإنسان لا يتحرك وفقًا لدوافع طبيعية جوهرية، ولا بواسطة إلهام إلهي أو إرادة حرة، ولكن من خلال تعاقب لحركات سببية. على عكس ديكارت، لا يرى هوبز الإنسان أعلى رتبة من الطبيعة. فالبشر هم ذوات طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة. وبواسطة هذه القوانين التي تحكم كل مادة، سيلازم كل واحد من هذه الذوات (البشر) حركته إلا إذا ألغيت من خلال تعارضها مع جسم آخر. وهذا التصادم بين الموجودات البشرية هو صراع، لأنه يحد من الحركة المستمرة للأفراد. وهذا ما يجعل حالة الإنسان الطبيعية في عالم مكتظ مليء هي حالة حرب. غاية العلم كما يرى هوبز هي في تنظيم حركة أجساد البشر وكل ما هو غير بشري من أجل زيادة حركة الإنسان غير المعاقة (بالتالي هي حرة).

أهمية الإرادة الحرة في فكر هوبز مهملة بشكل كبير. في الحقيقة، ينكر هوبز امتلاك البشر لإرادة حرة، واصفًا الإرادة بأنها آخر الميل قبل الفعل[59]. تعاش الحياة البشرية عند هوبز خلال الطبيعة وهي محدودة دائمًا بالعالم الطبيعي. فالأنسان مخلوق أكثر من كونه خالق، محكوم بالقوانين أكثر من كونه مشرعًا لها. فهو ليس موجودًا متعاليًا قد يتصور نفسه إلهًا، بل ذات مجبرة غايتها الأسمى هي الاستمرار في مساقها المقرر لها مسبقًا بأقل تدخل ممكن من الآخرين.

يخشى غالبية البشر من الموت في نظر هوبز ويقبلون الخضوع لدولة من أجل تحقيق السلام، ويوسعون من حدود حريتهم. المخاطر الكبرى لمثل هذا الحكم والسلام الذي يجلبه هي الرغبة بالمجد (التي تميّز الإنسانوية) والإيمان بأن أفعالنا في هذه الحياة تستطيع التأثير على حياتنا القادمة (والتي كانت رئيسية للإصلاح). أثر الرغبة بالمجد محدود بسبب الليفياثان، والذي يصفه هوبز بـ «إله فان»، لانعدام من قد ينافسه على الشرف. أثر التعاطف الديني يخفف بواسطة فهم صحيح بالتقدير المسبق. يوافق هوبز كلًّا من كالفين ولوثر من أن كل شيء مقدر مسبقًا، ولكنه يرى بأن هذه الحقيقة هي ما تقرر بأن ما نفعله في هذا العالم لا يملك أي تأثير على خلاصنا. إذا كان كل أمر مقدرًا مسبقًا، هذا يعني بأن لا شيء من الممكن لأحد فعله حتى يحوز على الخلاص أو يخسره.

عن طريق استبعاد المجد والطوبى كمحركات للفعل البشري، يؤمن هوبز بأن البشر

سيكونون ميالين إلى طلب الوقاية والرخاء. وهذه أقل خيرية من المجد العملي أو الماورائي، ولكنها أيضًا أقل احتمالية في مصدر للصراع العنيف. بالتالي يهدف هوبز إلى جعل الإنسان حاكمًا ومالكًا للطبيعة لا من أجل بلوغ أعالي مجده، بل من أجل إرضاء رغباته الطبيعية المادية.

تهدف الحداثة إلى غايتين، بأن تجعل الإنسان حاكمًا ومالكًا للطبيعة، وبأن تجعل الحرية البشرية أمرًا ممكنًا. السؤال الذي يظل معلقًا هو ما إذا كانت هاتان الغايتان متوافقتان فيما بينهما. يشير النقاش بين هوبز وديكارت في الاعتراضات والردود على كتاب التأملات بأنها ليست كذلك. ما نراه في هذا النقاش هو عودة الإشكالات في أساس النقاش بين لوثر وإراسموس. يرى ديكارت حاله كحال إراسموس بوجود حرية بشرية بالإضافة إلى العلية من خلال الطبيعة. يرى هوبز حاله كحال لوثر بعدم وجود قوة غير قوة الإله المطلقة كسبب مطلق يقف خلف حركة المادة كلها. وهنا نرى عودة ظهور العلاقة المشكلة بين الإنسان والإله في قلب الحداثة، والتي أربكت المسيحية منذ نشوئها. إن التحول الحداثي الموجودي من الإنسان والإله إلى الطبيعة على إثر ذلك لا يزال يسلم بأهمية بنيوية وميتافيزيقية مستمرة للتصنيفات التي تهدف إلى تجاوزها. عانى من أتى بعد ديكارت وهوبز في التراث الحداثي من هذا السؤال. تميز التنوير تحديدًا بسلسلة من المحاولات لحل هذه الإشكالية. مركزية هذه الإشكالية للمشروع الحداثي أصبحت ظاهرة في نظام التناقض الكانطي في الثورة الفرنسية. وفي نهاية الحداثة، أصبحنا نواجه سؤالًا عن وجود حل لهذه الإشكالية من خلال الأفق الأنطولوجي الذي تفتتحه الحداثة، وبالتالي ما إذا كانت الحداثة في أكثر أشكالها علمانية قادرة على الهروب من الإشكالية الميتافيزيقية/ اللاهوتية التي بدأت من خلالها.

يفحص أفلاطون في محاورة بارمنديس السؤال الأساسي عن الواحد والكثرة. وهذا السؤال أساسي لأنه لا يمكن الإجابة عنه، لأنه في ذاته افتراض سابق لكل تفكير، بالتالي هو افتراض سابق للسؤال والإجابة. لا نستطيع التفكير في الأشياء دون التفكير بأن هذه الأشياء كموجودات هي واحد وكثير في الوقت نفسه. هناك العديد من التفسيرات لهذه المعضلة، بعضها متجذر في الطبيعة المتناقضة للوجود، بينما الآخر في عدم فعالية اللغة على إدراك الموجود، ولكننا لا نحتاج إلى الخوض في هذه المسألة هنا. من المهم في سبيل تحقيق هدفنا هنا أن نتنبه إلى عدم وجودة إجابة قاطعة لهذا السؤال. بالتالي فلا يوجد رؤية نظرية نهائية للكل حتى تعمل كحقيقة أساسية مطلقة غير متزعزعة. فلا البحث البارمنيدي عن

الواحد ولا الفردانية الجوهرية أو الإسمانية تستطيع معالجة هذا التناقض. ولا هي يمكن لها أن تلغى بواسطة منعطف لغوي يتخيل كل شيء كمجرد كلمات وعلامات، تخلق لعبة اللغة أو ألعاب لغة العالم من جديد في كل مرة نتحدث فيها. يوضح هذا السؤال ويعيد تشكيل كل التفلسف. يجادل بلاتو في بيرمانديس بأن المحاولة لتفسير العالم بدون إحالة إلى الواحد هي محاولة مقدر لها بالفشل. ترفض الإسمانية الواقعية لأنها تذهب بعيدًا في اتجاه الواحد، واضعة هوية بين الإله وخلقه. فيما تفصل الإسمانية على العكس فصلًا حادًا بين الاثنين وكنتيجة فهي تركز على الكثرة والجزئية.

واجه الأشخاص الثلاثة الذي غادروا كاتدرائية نوتردام دي دوم في ذلك اليوم من عام 1326 وهم وليام الأوكهامي وفرانسيشكو بيترارك ومايستر أيكهارت، واجهوا هذا السؤل وراموا الإجابة عنه. شكلت إجاباتهم وإجابات من أعقبوهم العالم الحديث بطرق مختلفة ومتناقضة، معيدة تعريف الطبيعة وعلاقة الإنسان والإله والكون. من خلال النزاعات التي نواجهها الآن، ومن خلال النزاعات التي يخبئها لنا المستقبل عن الطبيعة والحداثة والعولمة، من الضروري ألا نفهم الطرق التي يتشكل فيها مخالفونا فحسب، بل أن فهم الطرق التي لا تزال تشكلنا وتثير اعتقاداتنا وأفكارنا والتي في أساسها ليست حداثية، بل في الحقيقة هي إعادة ظهور للسؤال الذي مهد لولادة العصر الحديث.

الهوامش

(1) استعرض أمبرتو إيكو ببراعةٍ هذا الصراع والاشتباك في روايته اسم الوردة.

(2) فيما يخص هذه المبحث راجع:

«Aquinas's Lost Legacy: God's Practical Knowledge and Situated Freedom» (Ph.D. diss., Princeton University.

(3) إن تورطنا في هذا الصراع مع مناهضي الحداثة الذين يستقون تطلعاتهم من الإسلام، يجعل من المهم أن نلحظ أن اللحظة الحاسمة في الابتعاد عن عالم العصور الوسطى باتجاه الحداثة كانت متجذرةً في الخوف والرفض للتأثيرات الإسلامية على الفكر المسيحي. ومن الممكن أن لا يكون من الصدفة أن هذا الخوف قد نمى جنبًا إلى جنب نمى التهديد العسكري الحقيقي للإسلام على أوروبا. ومن المفارقة كما سنرى فيما بعد أن البديل الإسماني الذي نمى كرفض للفكر المدرسي كان على الأغلب مدينًا للفكر للإسلامي، وإن كان لنزعة إسلامية أكثر «أصولية» وأقل فلسفية.

(4) فيما يخص هذه النقطة راجع:

«The Effect of the Condemnation of 1277», in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. Norman Kretzmann et al. (London: Cambridge University Press, 1982), 537 _ 39.

(5) يجب أن لا نوهم بحقيقة أن أوكهام يمثل نفسه متسترًا في لباس المدرسية التقليدية، بل كتابع للعصور القديمة. من المهم أن نتذكر السياق الذي كتب فيه وبالتحديد خصومه التوماويين في أوكسفورد. فهم لم يتملكهم أية شكوك حول السمة الثورية لفكره على الرغم من جهوده في إبراز نفسه كتقليدي، فقد اتهموا فكره بالتجديف. إن الباحثين المعاصرين ممن يتملكهم القلق من إبراز تقليديته هم في جانب مهتمون بالدفاع عن كاثوليكيته في مقابل التهمة التي ألصقت به لفترة طويلة، وهي بأنه الأب أو على الأقل السلف للإصلاح البروتستانتي. سواء كان مسؤولًا بشكل ما عن الإصلاح أم لا، فلا شك أن فكره مثّل انفصالًا لاهوتيًا وميتافيزيقيًا عن الفكر المدرسي.

(6) Ockham I Sent. d. 43 q. 2, **Opera philosophica et theologica, ed. Stephen Brown** (New York: Bonaventure Press, 1967). On this point, see A. B. Wolter, **«Ockham» and the Textbooks: On the Origin of Possibility»**, FranziskanischeStudien 32 (1950): 70 _ 92; Miethke, **OckhamsWeg**, 139 _ 40, and Blumenberg, Legitimacy, 161 _ 62.

(7) William of Ockham, Predestination, **God's Foreknowledge, and Future Contingents,ed. and trans. Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann**, 2d ed.(Indianapolis: Hackett, 1983), 13.

(8) سيفضي الخلق الإلهي للعالم إلى تناقض وظيفي.

(9) يستطيع الإله الحفاظ على كل شيء في الوجود دون الوجود الضروري لأي شيء آخر في الكون. **Funkenstein, Theology,** 135. See also **AndréGoddu, The Physics of William of Ockham** (Leiden and Cologne: Brill, 1984).

(10) On the ontological uniqueness of God as the nominalists understood him, see Martin Tweedale, **«Scotus and Ockham on the Infinity of the Most Eminent Being»**, Franciscan Studies 23 (1963): 257 _ 67.

(11) On this point, see Jean Largeault, **Enquêtesur le nominalisme** (Paris and Louvain:Beatrice-Nauwelaerts, 1971), 154.

(12) II Sent. q. 14 _ 15; q. 17; q. 18; q. 22; q. 24; IV Sent. q. 3; q. 8 _ 9.

(13) On the contingency of created things for Ockham, see I **Sent**. d. 35 q. 2; and II **Sent**.q. 4 – 5.

(14) Centiloquiumtheologicum conc. 6, 7a, ed. **Philotheus Boehner** (St. Bonaventure,N.Y.: St Bonaventure University Press, 1988), 44.

(15) Miethke, OckhamsWeg, 227, 275, 284; Blumenberg, **Legitimacy**, 164; Tweedale, **«Scotus and Ockham»**, 265.

(16) على قدر ما تبدو هذه النقطة قاطعةً إلا أنها وبمعنى ما تلطف من العقيدة التوماوية حول الخطيئة الأصيلة، لأنه أوكهام يؤمن بعدم استحقاق كل إنسان للعذاب بشكل جوهري.

(17) يؤكد أوكهام على أن حب الإله للإنسان ليس إلا طريق يؤدي به إلى العودة لذاته، وبالتالي فهو ليس إلا حبًا ذاتيًا.

(18) On this point see David Clark, **«Ockham on Human and Divine Freedom»**,FranciscanStudies 38 (1978): 160.

(19) John Calvin, **Institutes of the Christian Religion**, ed., John McNeill, trans. Lewis Battles, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1960), 1:162. On similar grounds, HansBlumenberg has argued that we should understand nominalism as the secondcoming of Gnosticism. **Legitimacy of the Modern** Age, 127 _ 36.

(20) Henning Graf Reventlow, **The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World** (Philadelphia: Fortress, 1985), 35.

(21) على سبيل المثال، أرادوا من البابا أن يسمح بالحيازة الاشتراكية للملكيات.

(22) لقد اعتقدوا بأن الإله لم يكن ملزمًا بأفعاله السابقة، وبأنه يستطيع أن يقدّر وجود أفراد متى ما أراد.

(23) On this point see Louis Dupré, Passage to Modernity: **An Essay in the Hermeneuticsof Nature and Culture** (New Haven: Yale University Press, 1993), 7.

(24) Antony Levi, Renaissance and Reformation: **The Intellectual Genesis** (New Haven:Yale University Press, 2002), 29.

(25) البيلجانية هي العقيدة المسماة على بيلاجيوس الذي كان يرى بأن الخطيئة الأصلية لم تؤثر على الطبيعة البشرية وبأن الإرادة الأخلاقية قادرة على الاختيار بين الخير والشر دون المعونة الإلهية. بالتالي فإن البشر في هذه الرؤية مسؤولون عن خلاصهم الشخصي، وليسو في حاجة إلى الفضل الإلهي من أجل تحصيل خلاصهم. وهذا لا يجعل تضحية المسيح مصدرًا للتكفير عن الخطيئة وحياته لا تعدو كونها مثالًا أخلاقيًا. وفي هذه الحالة يستطيع البشر أن يتحصلوا على الخلاص من خلال حياة أخلاقية صارمة سواء أراد الإله خلاصهم أم لم يرد.

(26) كما أشار ليفي شتراوس بأن تابع أوكهام غريغوري الريميني قد ذهب إلى أبعد من ذلك في القول، بأن الإله يستطيع أن يرفض الأفعال المستقاة من الفضل الإلهي، وأن يرفض الخلاص لمن يستحقه. حاله كحال هولكوت الذي كان متشككًا من كل اللاهوت الطبيعي والعقلاني. المصدر السابق.

(27) المصدر السابق.

(28) لقد كانت المجاعة الأوروبية العظيمة بين عامي 1315 ـ 1317 هي أشهر الآثار المعروفة لهذا التغيّر المناخي، ولكن وجدت مجاعة أخرى كذلك في فرنسا عام 1304، 1305، 1310، 1330 ـ 1334، 1379 ـ 1357، 1358 ـ 1360، 1371، 1374 ـ 1375 وكذلك عام 1390. أما في إنكلترا وهي أكثر عوالم العصور الوسطى ازدهارًا، فقد حدثت مجاعة في الأعوام 1321، 1351، 1369 وما تلتها من أعوام. وكنتيجة لتراجع الإنتاج الغذائي، تراجع متوسط الأعمار في إنكلترا من 35 إلى 30 في الفترة السابقة على فترة الموت الأسود. ليتراجع مباشرة بعد حدوث الطاعون إلى 17. لمئات من السنين التي سبقت العام 1420، تراجع سكان ألمانيا بمقدار 40% وسكان تاسكني وبروفانس بنسبة 50%.

(29) يجدر بنا عند الحديث عن هذه المسألة أن نتساءل كيف لشخص أن يستمر في الايمان بإله يتوقع منه الرحمة. يرى ليفي شتراوس بأن عدم الوثوق من المصير النهائي للراحلين، هو مما يساعد على تفسير أصول استحداث صكوك الغفران والكنائس الخاصة والوصايا والصلوات عن الموتى.

(30) **Maxims and Reflections** (Ricordi) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1965).

(31) see the first two tales in Giovanni Boccaccio's Decameron, **trans. M. Musa and P. Bondanella** (New York: Norton, 1977), 18 _ 31. Boccaccio was Petrarch's friend and admirer.

(32) On this point, see Charles Trinkaus, **«The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation»**, in Renaissance Essays, ed. Kristeller and Wiener (Rochester, N.Y.: University of Rochester Press, 1992), 187 _ 98.

(33) For a discussion of the Renaissance vision of the state as an artwork, see Funkenstein, **Theology and the Scientific Imagination,** 342.

(34) كان حاضرًا في ذهن هاينز هيمسوث وجود اتصال ظاهر بين بدايات عصر النهضة وأوكهام. أصبح هذا الاتصال واضحًا بشكل متزايد خصوصًا في تاريخ العلم. طالع:

See, for example, Alexander Koyré, **From Closed World to Infinite Universe** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957); A. C. Crombie, **Robert Grossete and the Origins of Experimental Science** (Oxford: Oxford University Press, 1953); **and of course Blumenberg's Legitimacy of the Modern Age and Funkenstein'sTheology and the .Scientifi c Imagination**

(35) Martin Luther, **The Freedom of a Christian, in D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe**, 67 vols. (Weimar: Hermann BöhlausNachfologer, 1883 - 1997), 7:61 (hereafter cited as WA); Luther's Works, 55 vols. (St. Louis and Philadelphia, 1955 _ 75), 31:361 (hereafter cited as LW

(36) WA 7:49.7 _ 19; LW 31:343.

(37) يصر لوثر على ضرورة الكتاب المقدس ويرفض الذاتية المتطرفة للإيفانجليين الذين لم يتبعوا كلمة الإله بل التنوير الذي تلقوه من خلال اتصالهم المباشر مع الإله، أو ما أسموه النور الذاتي.

(38) يرى هيرسموث بأن أيكهارت يمثل الخطوة الأولى نحو تأكيد الخلق.

(39) لا أقوم هنا بالتأكيد بهذه الطريقة على أن كل الماديين المبكرين المعاصريين هم ملحدون. بل العكس هو الصحيح. فمفهومهم الخاص بالإله والذي يضمن تأكيدًا أكثر على عدم ارتباطه بتفسيرهم للطبيعة. يقتبس تشارلز لارمور هذه الرؤية في قوله بأن الحداثة «عظمة الإله لا تجبره على الوجود».

(40) Francis Bacon, **The New Organon and Related Writings, ed. F. H. Anderson** (New York: Macmillan, 1960), 122.

(41) Ibid., 12.

(42) Ibid., 3.

(43) Ibid., 47 _ 66.

(44) Ibid., 23, 29.

(45) Ibid., 80, 90.

(46) Ibid., 4.

(47) Ibid., 23, 78, 118, 267.

(48) Ibid., 5, 132.

(49) Bacon, Th e New Organon, 29; see also 39.

(50) Ibid., 13, 66, 119.

(51) Ibid., 6, 112.

(52) Ibid., 20, 22, 25, 95, 113.

(53) Ibid., 23.

(54) Ibid., 109.

(55) On this point see Thomas Spragens, **The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes** (Lexington: The University of Kentucky Press, 1973), 60 _ 74.

(56) Bacon, **The New Organon**, 39.

(57) يصل هذا المشروع إلى أبرز أشكاله ومنهجه النهائي في منهج لايبنيتز ونيوتن.

(58) Descartes, Oeuvres de Descartes, ed. **Charles Adam and Paul Tannery**, 13 vols. (Paris: Vrin, 1957 _ 68), 7:57 _ 58 (hereafter cited as AT); **The Philosophical Writings of Descartes**, trans. **John Cottingham**, Robert Stootfh off , and Dugald Murdoch, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 2:40 (hereafter cited asCSM). See also **Descartes to Mersenne**, December 25, 1639, AT 2:628; Descartesto Elizabeth, 3 November 1645, AT 4:332. See also Margaret Wilson, **«Can I Be theCause of My Idea of the World? (Descartes on the Infinite and the Indefinite)»**, inEssays on Descartes' Meditations, ed. AmélieOksenbergRorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 350.

(59) Thomas Hobbes, Leviathan, ed. **Edwin Curley** (Indianapolis: Hackett, 1994), 33.

الفصل الثاني

بيترارك وابتكار الفردانية

في يوم جميل من عام 399 قبل الميلاد. اختار أحد أكثر العقول البشرية فطنة بأن يموت بدلًا من أن ينفى من موطنه. هذا الرجل طبعًا هو سقراط. لن نعلم عن سبب توصله لهذا القرار، ولكن من الواضح بأن هذا ما حدث بعد انتهاء مرحلة تداول محاكمته، وقبل إقرار العقوبة. كان يقف مع أصدقاءه في أجورا، في السوق الذي أمضى فيه حياته مزعجًا أقرانه المواطنين ومتفلسفًا مع أصدقاءه وأتباعه. تحيط به الحصون الإغريقية من فوقه ومعابد الآلهة التي أثار سقراط الشكوك حول طبيعتها. بدت أثينا العظيمة الموشحة بالذهب حاملة لرمحها البراق على ضوء شمس أثينا محدقة بصمت له. كان يعلم بأن الأصوات ستكون متقاربة، وكان يأمل بثقة بأن غالبية الخمسمئة محلفًا سيصوتون لصالحه. ولكن إن لم يفعلوا ذلك فسيضطر حينها إلى اقتراح عقوبة، وسيطالب متهموه بإعدامه. كان يعلم بأن غالبية المحلفين سيفضلون التخلص منه. وإذا ما تمت إدانته فسيضطر حينها إلى اختيار الذهاب إلى المنفى والعيش مع أصدقاءه في مكان آخر. ولكن من الجلي أن هذا الخيار كان مرفوضًا بالنسبة له. ولا نعلم ما الذي دفعه لرفض هذه الفرضية، ولكنها أدت مباشرة إلى موته. من خلال الروايات المتأخرة لأصدقائه وتابعيه، نعلم بأنهم يعتقدون بأنه قال لا يستطيع أن يكون الشخص ذاته في أي مكان آخر، وأن هويته كانت مرتبطة بأثينا بشكل جذري.

أتى خيار سقراط هذا ليوضح السمة السياسية الأساسية لكون الشخص إنسانًا. وكما جادل في ذلك أرسطو لاحقاً، أن تكون إنسانًا يعني أن تكون «حياة مالكة للنطق» كما ترجمت حرفيًا، أو كما ترجمت لاحقًا بـ«حيوان ناطق». لا يتواجد النطق إلا في مجتمع مع آخرين. بالتالي وحتى تكون حيوانًا ناطقًا فعلى الفرد أن يكون «حيوانًا سياسيًا». يرى أرسطو بأن من يعش خارج المدينة هم إما آلهة أو وحوش، وحتى أكثر البشر كمالًا وهو الفيلسوف، لن يكون قادرًا على هذا الوجود الفريد من نوعه.

هذه الرؤية للهوية البشرية بوصفها سياسية في جذورها تعرضت للتشكيك من قبل الفلاسفة الرواقيين، الذين أصروا على أن الإنسان الحكيم كان مواطنًا للكون لا لمدينة معينة، وأنه ليس مساهمًا في لوغوس مدينة معينة، ولكن في اللوغوس الإلهي المغروس خلال الأشياء كلها. لم يبدر إلى أذهانهم بأنه لم يحز على هذه الاستقلالية غير سقراط، وحتى سقراط نفسه اختار ألا يسير على هذا المنهاج. بالإضافة إلى أنهم ومن خلال مقاربتهم فإن الإنسان الحكيم المطلق ليس ببعيد عن المدينة في مفهومها العام، لأن الكون نفسه في نظرهم مدينة ضخمة تحكمها القوانين الطبيعة التي تصدر عنها. بالتالي فإن الإنسان الحكيم في النظرة الرواقية لا يعتبر سياسيًا ولكن كونيًا - سياسيًا، ليس بفرد مستقل، ولكن مواطنًا في المدينة الكونية.

طرحت المسيحية تحديًا كذلك للدور السيادي السياسي في تكوين الهوية في العالم القديم. على الرغم من رفض المسيحيين المواطنة في المدن الوثنية، فقد فعلوا ذلك لأنهم تصوروا أنفسهم مواطنين لمدينة أكثر سموًا ورفعة، وهي مدينة الإله. وعلى إثر ذلك قاموا بالتجمع في مجتمعات صغيرة وكبيرة في عالم العالم من أجل عبادة الإله، يعيشون حياتهم في تحريّ دائم لعودته، وتحول العالم كله إلى مدينة واحدة فضيلة محكومة عن طريق الإله بنفسه. حضرت هذه الرؤية الأخروية في المسيحيين القدماء من بول إلى أوغسطين واستمرت في ممارسة تأثيرها القوي حتى زمن دانتي (1265 - 1321) بعد قرابة الألف عام. بعد نفيه من مدينته المحبوبة فلورنس بسبب صراع سياسي داخلي، أمضى آخر عقدين من عمره صائغًا في مخيلته صورة الآخرة، «المدينة» الأخيرة تحوي مكانًا قدّره الإله للمنعمين والملعونين وكل من هو في منزلة بينهما.

بدأ التحول للعالم الحديث من خلال رفض هذه الرؤية السياسية والكونية واللاهوتية للهوية البشرية. وهذا كان في بعضه راسخًا داخل الرفض الإسماني للكون المنظم والإله المنظم المصور من قبل المدرسيين. وكما رأينا، فإنه واستنادًا إلى الإسمانيين فلا يوجد لوغوس إلهي أو منطق يستطيع العمل كأساس للهوية السياسية أو الكونية أو اللاهوتية. بالإضافة إلى أن فكرة العالم المنظم سياسيًا ولاهوتيًا والتي نشأ عليها دانتي وسابقيه كانت في طريقها للانهيار. كان الصراع بين البابا والإمبراطور، بين السلطات المحلية والقومية، بين القرية والبلد، كانت كلها انعاكاسات لانحلال حياة العصور الوسطى والتي بدأت مع فشل الحملات الصليبية. كيف من الممكن أن توجد أسس للهوية في عالم يكون فيه الإله،

الإنسان والطبيعة كلهم في حركة، ويستحيل سبر أغوارهم، وجميعهم يخوضون حربًا فيما بينهم؟

أول من واجه هذا السؤال وحاول الإجابة عليه كان فرانسيسكو بيترارك (1304 ـ 1374)، والذي لم يلجأ إلى المدينة أو الإله أو الكون من أجل المعونة، ولكنه لجأ إلى ذاته، ليجد أرضًا من الثبات والأمل في الفردانية البشرية لا في المواطنة. نشأ بيترارك في عالم تشكلت ملامحه بواسطة انهيار فكرة النظام السياسي والحضاري الذي حافظ على أوروبا لقرون. على الرغم من أنه كان أصغر من دانتي بأربعين عامًا، إلا أنه كان منفصلًا عنه وعن التراث الممتد إلى سقراط كله من خلال دوامة حاضرة في بداية مدونته «حروف مألوفة»:

أمضيت حياتي كلها حتى هذه اللحظة في ترحال مستمر... أنجبت في المنفى، ولدت في المنفى، بعد تعرض والدتي لعناء ولادة كبير، وتحت خطر كبير جعل الأطباء لا القابلات فقط يعتبرونها ميتة. بالتالي فقد جربت الخطر حتى قبل أن أولد، وشارفت على أعتاب الحياة تحت كنف الموت... ومنذ ذلك الوقت حتى هذه اللحظة لم أحظ بأي فرصة أو أقلها ندرة حتى ألزم أي مكان أو ألتقط أنفاس[1].

كرجل بلا وطن، يدفع إلى العالم دفعاً، يصلي للقدر، محاط بحشد معقَّد من البشر، ارتأى بيترارك بأن يبحث عن رابطة للآخرين ستمنحه الاستقرار في حياته. شغر أصدقاءه هذا الدور في سنواته الأولى. ومع الأسف فقد أثبتت الصداقة عجزها وعدم فعاليتها بسبب حدوث الموت الأسود عام 1348 و«كل هؤلاء الأصدقاء... فنوا في وقت قصير في ضربة واحدة»[2]. وعواقب ذلك كانت رهيبة «انتهت سنة 1348 علينا وحيدين فاقدي الأمل... وجعلتنا عرضة لخسائر متعذرة الإصلاح»[3] لم يتوجه بيترارك في مواجهته لهذه الصعوبات إلى الدين أو خضع إلى اليأس. «في الحقيقة فقد أصبحت أقوى من خلال حالة اليأس تلك. ففي النهاية ما الذي يمكن أن يخيف من صارع الموت لمرات عديدة؟» في معمعة هذه الصعوبات، دون موطن، انتزع عنه أصحاب، وجد حينها أسلوب حياة جديد يعطيه القوة التي أقنعته بأن « لن أخضع إلى أي شيء آخر. فلو نزع العالم إلى الدمار فلن يجدني حطامه إلا عصيًا على الخوف»[4]. اكتشف بيترارك خلف الدين والمجتمع، وسط الحرب والدمار والخراب، اكتشف أساسًا جديدًا للحياة البشرية، أساسًا لما أصبح بعد ذلك هو العصر الحديث.

يبحث هذا الفصل البداية المبكرة للحداثة في مفهوم بيترارك عن الفردانية. كانت فكرة بيترارك ردًا على الأزمة الحاصلة في أواخر حضارة العصور الوسطى. وجد إجابة لهذه الأزمة من خلال الرؤية التي تجعل من الإنسان فردًا محدودًا قادرًا على السيادة الذاتية، وعلى الكمال الذاتي. مع ذلك فإن مثل هذه السيادة الذاتية، عند بيترارك هي ممكنة خارج الحياة السياسية. إن المفهوم الحديث للفرد وكنتيجة لذلك العصر الحديث من خلال جذوره، هو مفهوم لا سياسي وخاص بشكل عالٍ.

حياة بيترارك

كان والد بيترارك وجده وجده الأكبر كتَّاب عدل في فلورنتينا. وكحال دانتي فقد أجبر والده على مغادرة المدينة كنتيجة لصراع سياسي. ذهب في بداية أمره إلى بيزا ثم في عام 1312 إلى أفينغون، وفيها تحصل على عمل، في البلاط البابوي. نشأ بيترارك في كاربينتراس، وهي قرية صغيرة في أفينغون. درس النحو والبلاغة في صغره، وكوالده فقد أبدى تعاطفًا كبيرًا مع سيسيرو[5]. ابتعث في عمر الثانية عشر في عام 1316 إلى مونتبلير لدراسة القانون، وظل هناك حتى عام 1320 عندما ذهب مع أخيه الصغير جيراردو لاستكمال دراسته في جامعة بولونيا. وفي أثناء ذلك الوقت قام بإثراء معرفته عن فيرجل وسيسيرو إلى جانب غيرهم من الكتَّاب التقليديين داخل المنهج الدراسي القانوني[6]. إلى جانب تواصله كذلك مع كتابة الشعر العامي، وابتدأ دراسة ممتدة لأوغستين. ومع وفاة والده عاد هو وشقيقه إلى أفينغون في بدايات 1326.

شهدت المدينة البابوية عامًا مضطربًا والتي كانت مركزًا للحياة الثقافية في العالم المسيحي. كان البابا جون الثاني والعشرون في وسط خلافه مع الفرانسيسيين فيما يتعلق بإشكالية الفقر. وكما رأينا في الفصل الأخير، فقد دافع مايكل السيسيني ويليام الأوكهامي عن الموقف الفرانسيسي. نفّر هذا الصراع الذي تنامت حدته بين البابا والكوريا من جهة وبين أكثر الجماعات الروحية شهرة وأسرعها تنامٍ في الكنيسة حول إشكالية لم تجد طريقها إلى أساس معنى المسيحية، بل إلى سؤال أسلوب الحياة المناسب لرجال الدين. على الرغم من عدم وجود دليل مباشر على متابعة بيترارك الشاب لهذا النقاش، إلا أنه من الصعوبة التصديق بأنه لم يكن مطّلعًا بشكل كافٍ على مواقف الطرفين. فقد كان على علاقة صداقة جيدة مع عائلة كولونا القوية، والتي كان لها تأثير قوي على الكوريا في تلك الفترة. نعلم

كذلك من خلال مذكراته اللاحقة بأنه اندمج داخل الحياة الثقافية في أفينغون في تلك الفترة[7]. بالتالي يبدو من الواضح بأن بيترارك كان على اطِّلاع جيد بهذا النقاش.

مهما كان أثر هذا الخلاف إلى جانب الموقف الإسماني الذي دافع عنه أوكهام على رؤية بيترارك للعالم، فقد تداعى ذلك كله عن طريق موقف واحد في حياة بيترارك وهو لقاؤه بفتاة شابة وقع في حبها مباشرة عام 1327. ومثلما زالت محنته ولم تعد، كذلك كان حبه تراجيديًا ميؤوسًا منه. كان انهمار أبياته محكومًا بحبه لهذه المرأة، والتي أسماها لورا في قصائده. لم تغن وفاتها خلال حدوث الطاعون في طمأنة روحه، وعانى خلال حياته حتى يتحكم بعاطفته هذه[8].

وجد بيترارك نفسه في حاجة للمال بعد استنفاده كل ما ورثه، فقرر أن يشرع في مهنة كهنوتية، مستلمًا لأوامر بسيطة ومنضمًا في خدمة الكاردينال كولونا في عام 1330 [9]. كان كولونا أقرب إلى كونه راعيًا من كونه رب عمل، وسمح لبيترارك بوقت جيد للسفر واقتناء الكتب والقراءة وخصوصًا بالكتابة. ظل شكليًا في خدمة كولونا حتى عام 1347، على الرغم من سفره الكثير خلال هذه المدة، فقد أمض معظم وقته في بيت صغير اقتناه في وادي جميل لا يبعد كثيرًا عن أفينغون ويعرف اسمه بفالكلوس. جمع بيترارك معونة من عدد من المستفيدين بعد تركه لخدمة كولونا كان قد تحصل عليها منذ سنوات عن طريق عدد من الرعاة، من ضمنهم المعروف فيسكونتي، وعائلة من الميلانيين المستبدين. عاش في أغلب حياته في بارما، ميلانو، باديو وفينيس. كان إنتاجه الأدبي غزيرًا، على الرغم من عدم نشر أعماله كلها في حياته بسبب عادته في مراجعته المتكررة لها. في بداية خدمته للكاردينال كولونا، قام بالانتهاء من النسخة الأكاديمية الأولى من (ليفي). وهي سلسلة من الأعمال المهمة تعقبت: مجموعة ضخمة من أبيات القصائد مما يعرف عمومًا بكتاب: «الأغنية»، ومجموعة من الأمثلة الحياتية عنونت: «حياة لامعة»، وقصيدة ملحمية في انتصار سسيبو على هانيبال تسمى: «أفريقيا»، حوار استبطاني بشكل مكثف، وناقد ذاتي بينه وبين أوغسطين يسمى سري، وعمل ضخم يمجد الحياة الشخصية على حساب الحياة العامة، ومعالجات للقدر والخطيئة والحق والذي كان مشهورًا جدًا في أنحاء أوروبا لثلاثمئة عام. بالإضافة إلى نموذج مشابه بمذكرات سيسيرو «رسائل إلى أتيتوس»، نشر بيترارك أربع مجموعات مختلفة لرسائله، من ضمنها عدد من الرسائل للكتاب القدماء[10]. تحصل على تاج الغار للشعر في روما عام 1341 وكان يوضع في مقارنة في صالحه في حياته ومماته مع سيسيرو وفيرجل.

على الرغم من أثر إنتاج بيترارك الأدبي الكبير على معاصريه ومن خلفه، إلا أن محاولته التي استغرقت حياته كلها في سبيل بعث ونشر الأعمال الأدبية الكبيرة للعالم القديم كانت بذات الأهمية بالنسبة للمشروع الإنساني والنهضة نفسها. عند وفاة بيترارك كان حينها يمتلك أكبر مكتبة في أوروبا، هذه المجموعة عملت كأساس لدراسات الإنسانيات[11]. لم يكن بيترارك أيضًا داعمًا طوال حياته لإعادة بعث الأدب الروماني فحسب، بل في إعادة الدولة الرومانية وعودة البابوية إلى روما. دعم محاولات كولا دي رينزو من أجل إحياء الجمهورية الرومانية، وعندما فشلت جهوده، حاول مرارًا من أجل إقناع الإمبراطور لودفيغ الرابع وتشارلز الرابع بالعودة إلى روما. حرض أيضًا عددًا من الباباوات على إعادة إنشاء البابوية في روما. بسبب مواقفه الفكرية، فقد عمل أيضًا في عدد من المهام الدبلوماسية من أجل تسوية الخلافات بين الدول المتصارعة من أجل هدفه في توحيد إيطاليا وإجلاء التدخل الأجنبي في الشؤون الإيطالية. أصبح في عام 1340 أكثر الخاصة شهرةً في أوروبا وكان يطلب من قبل الباباوات والإمبراطور وعدد من الحكام والأمراء. مع ذلك فقد آثر بيترارك الحفاظ على خصوصيته وحريته، رافضًا كل عروض حياة البلاط. وهذا ما جعله يختط مثالًا في ذلك للحياة الفكرية المستقلة التي أصبحت مركزية في التراث الإنسانوي وهو ما استمر في لعب دور مهم حتى هذا اليوم.

رؤية بيترارك للعالم والحالة الإنسانية

ملاحظات بيترارك في بداية الجزء الثاني من «الحلول» بعدم وجود أي شيء أكثر انطباعًا بعمق في العقل مثل قول هيراقليطس من أن كل شيء يوجد في حالة صراع. يكمل من أن كل شيء يشهد على ذلك، لأن «الطبيعة الأم لم تخلق شيئًا من دون صراع وكره»[12]. يرى بيترارك تغيّرًا مستمرًا في كل مكان، بدءًا مع الأشياء غير الحية إلى كل المجال الروحي[13]. يؤكد على أن الحرب عالمية: «فالمعركة قاسية متواصلة من أول الملائكة إلى أصغر الدود وأقلها»[14].

تعاني الحياة البشرية من الصراع[15]. أحد أسبابها هي في طبيعة الأشياء عند بيترارك، ولكن أكثرها أثرًا هو الحرب التي تختلج أرواحنا[16]. وهذا يعني بأن الطبيعة والقدر ليسا ما يهددان الإنسان ولكن الإنسان نفسه. وهذا عائد في المقام الأول إلى الصراع من أجل التفوق الذي يميّز الحياة البشرية، مسيّر بواسطة الرغبة في تحقيق السمعة وما يؤدي إليه

الحسد والاحتقار المستمر والمتواصل[17]. كنتيجة لذلك «فشؤون الإنسان لا تقف عند حد ومن يجلس عاليًا على العجلة الزلقة هو أقرب الناس للسقوط»[18]. «لا توجد سلطة ثابتة على الأرض» لأن الحرب تختبئ على هيئة السلام[19]. وحتى في أزمنة السلام، لا نزال نعاني من شهواتنا الخاصة، عن طريق «متحكمين متخفين في عقولنا»، مولودين في «سم متخفي يتربص في جذور الإنسان»[20]. بالتالي فما يرافق السلام هو الشهوة والفجور[21]. ومن أجل تحصيل حريته والمحافظة عليها، على الإنسان أن يخوض معارك متواصلة مع هواه[22].

كان بيترارك مقتنعًا بأن المؤسسات الدينية في عصره لم تكن غير قادرة على حل هذا الإشكال فحسب، بل إنها سعّرت من آثارها. كان هرم الكنيسة في رأيه فاسداً[23]. وبخ بيترارك في أحد المناسبات الكاردينال الطماع المعروف أنيبالدو قائلًا: بأن من الضروري للكنيسة بأن تحوز على الذهب ولا أن تكون مرهونة له[24]. كان الفساد في نظر بيترارك عائدًا إلى خضوع روما لأفينغون والفرنسيين، ولكن هذا كان تجليًا لفشل روحي أعمق يقبع في قلب مسيحية العصور الوسطى.

اعتقد بيترارك بأن التاريخ الأوروبي يقع تحت أربعة فترات. خيّم المنطق على الفترتين الأوليين[25]. أولهما كان محكومًا بالميتافيزيقيا الأفلاطونية، فيما كانت الثانية محكومة بالحكمة الأخلاقية لسينكا والرواقيين. في كلا الفترتين ساند المنطق الفضيلة البشرية. بدأت الفترة الثالثة منذ تجسد المسيح وحتى القرن الخامس، وكانت محكومة روحانيًا. فيما كانت الفترة الرابعة والتي اتكأت على نقد أرسطو لأفلاطون، فقد سيطرت عليها المدرسية والرشدية بالتحديد[26]. تحكم المنطق بدلًا من الوحي في الحياة البشرية في هذه الفترة كذلك، ولكنه نشط في هذه الحالة لتقويض الفضيلة بدلًا من الدعوة لها.

كان بيترارك ممتعضًا من الفكر المدرسي الواقعي والإسماني في آن معًا، ولكن لأسباب مختلفة. كان صريحًا في نقده للرشدية، والتي كان يعتبرها أكثر أشكال الواقعية تطرفاً. فالمبدأ البسيط للرشدية يجعل من مكانة العقل فوق كل شكل من أشكال الفردية، معتبرًا إياها وحدة واحدة بدلًا من كونها مقسمة. بالتالي لا تعود ذات الفرد بل وجوده هي موضوع الفكر[27]. رأى بيترارك هذا الموقف تجديفيًا مشابهًا للإسمانيين في ذلك[28]. وكحال الإسمانيين ايضًا اعتقد بأن الواقعية المدرسية كانت ضائعة في التصنيفات الأرسطية، ولذلك لم تستطع مواجهة الواقع المطلق للموجودات الفردية[29]. وعلى الرغم من موافقته للإسمانيين في هذه المسائل، إلا أنه مقت توجههم الديالكتيكي، والذي بدا له مجرد صراع مع المفردات في غالب الأحيان دون اهتمام كبير بالحقيقة. كان هنا بالتحديد ممتعضًا من «بريتيني» بالإضافة

إلى سكوتوس وأوكهام وأتباعه[30]. امتعض بيترارك حاله كحال أغلب معاصريه مما بدا له جدلًا لا نهاية له عن مواضيع منفصلة عن الواقع باستخدام مصطلحات عصية على الفهم. أحس بأن اللاهوت في طريقه لأن ينفصل عن التدين، فقد أبعدتنا باستخدام لغتها المجردة ومصطلحاتها الدقيقة بعيدًا عن أي ما يمكن له فعلًا أن يقنع أو يلهم البشر العاديين[31].

كانت علاقة بيترارك مع الفرانسيسيين مترنحة كذلك. فقد ناقش فرانسيس الأسيسي في كتابه: «في حياة العزلة»، على الرغم من اختصاره وإعجابه بالغايات المجملة للمذهب الفرانسيسي، إلا أنه تردد بين قوله بشدة تقشفهم وقوله بشكوكه حول عدم إخلاصهم أحيانًا[32]. إلى جانب وأنه مما يشك في صحته أن يكون قد تمنى أن يرى كل المسيحيين يختارون العيش وفقًا للمعايير الفرانسيسية. يمتدح بيترارك في كتابه: «في حياة العزلة» تدين فرانسيس وغيره من المتقشفين، ولكنه وجد حياتهم بربرية وغير إنسانية[33]. فقد يتفادون الفساد بفعلهم هذا، ولكنهم لا يقومون بذلك إلا عن طريق الميل إلى التطرف المقابل. يرى بيترارك بأن حياة الإفراط لا تداوى بحياة من الحرمان. كانت الوسطية حاجة، وآمن حينها بأن هذه هي الحياة الفاضلة.

يرى بيترارك بأن الفضيلة وحدها من تجعلنا منتصرين في حربنا الأبدية ضد القدر[34]. يسحقنا القدر باستمرار عن طريق سلاحيه، المحنة والرفاهية، والجراح التي يتركها هذان السلاحان آثارهما علينا هما الشهوات أو المتاع[35]، فنحن محكومون بالشهوات ننحو نحو التحكم بذواتنا وننجر هنا وهناك. يستطيع البشر تجنب هذا المصير من خلال الاعتياد والترويض المبكر. هذا الشكل من الترويض ميّز العالم الروماني ومنحه قوته الكبيرة ونبله. آمن بيترارك في عصره الفاسد بأن مؤسسات التعليم والتمرين تزيد من حدة المشكلة. وهذا ما جعله يشعر بأن الطريقة الوحيدة للإصلاح الأخلاقي هي في تحويل القيم البشرية، لأن مرجع الانحطاط في زمنه كان إشكالًا حضاريًا لا سياسيًا. كان يأمل بأن يقنع الطبقة الأرستقراطية بالشرف لا بالغنى والرفاهية، ولكن بالفضيلة والحكمة، وأن يصبحوا مثالًا لبقية البشرية[36]. تطلب هذا الشكل من التغيير إصلاحًا متكاملًا للثقافة. كانت مهمة بيترارك الأولى كما رآها هي في إحداث هذا التغيير من خلال الاتكاء على رؤية أكثر نبلًا وجمالًا للحياة الفاضلة.

كان مشروع بيترارك من البداية وحتى النهاية تجديد ثقافي[37]. وسائل هذا التجديد ليست ثابتة. اعتقد بيترارك بأن البشر على مدى العصور كانوا قادرين على تحصيل مستوى عالٍ

من الفضيلة والحضارة، ولكنهم لن يفعلوا ذلك إلا عن طريق استقبالهم للتغذية السليمة. ولكنهم في الألف سنة الماضية للأسف تعرضوا للتجويع. شعر بيترارك بأن الخطوة الأولى من أجل معالجة الإشكال هي في تبيين ماهية الحياة الفضيلة، ثم إقناع البشر بجمالها ونبلها. من أجل تحصيل الإجابة على هذا السؤال وتأمين صورة مقنعة لهذه الحياة، قام بيترارك بالرجوع للقدماء[38]. لم يكن بيترارك بالتالي مهتمًا بمجرد محاكاة العصور القديمة، ولكن بتقويم البشرية[39]. التجأ إلى القدماء وأمل بإستعادة المركز المهيب الذي تمتعت به الثقافة في روما، ولكن كل ذلك لأنه كان مقتنعًا بأن هذه كانت الطريقة الوحيدة لتحصيل الفضيلة في عالم يختلجه الصراع والتغير المتواصل[40]. تضمن مشروع بيترارك عاملًا سياسيًا ولكنه لم يكن في أصله سياسيًا ـ فالحياة السياسية كما فهمها كانت وسيلة أخلاقية وليست غاية أخلاقية في ذاتها. تنبه بيترارك إلى أهمية الجانب السياسي للحضارة، ولكنه وضع الحضارة في نهاية الأمر في مركز يعلو الدولة. بالإضافة إلى أن بيترارك ولأسباب سنبينها فيما بعد، تملكته شكوك بإمكانية وضع المجتمع للمعايير الحضارية والأخلاقية. فقد تصور عالمًا لا يحكم فيه البشر بالروابط السياسية الطبيعية، بل عن طريق روابط الصداقة الطوعية. كان هذا المجتمع الذي تخيله أقرب إلى صحبة رجال خاصة في علاقة صداقة بين أحدهم الآخر، متصلين بواسطة الخطاب والرسائل والكتب... الخ من كونها جمهورية أو إمارة[41].

كان بيترارك مقتنعًا من خلال صدامه مع المدرسيين بأن الأخلاق لا يمكن أن تتكىء على مجرد المعرفة الحقة. فعلى البشر أن يمتلكوا إرداة الفعل الأخلاقي. ولذا كان لزامًا على البشر أن يمتلكوا غاية أخلاقية وأن يقوموا بالسعي لتحصيلها[42]. وهذا ما يجعل التفكير بهذا المعنى لأن يكون هوَ السعي نحو الخير. العقبة الأخلاقية التي تجابهها الفكرة في عالم يوصم بالصراع والتصادم بدلًا من النظام، هي بعدم وجود غايات طبيعية للبشر حتى يسعون لها. يتشارك بيترارك هنا مع مقدمة الإسمانيين في عدم وجود قوالب جوهرية، أنواع حقيقية، بالتالي فلا وجود لغايات طبيعية. حتى تفهم أي غاية أنحو إلى إصابتها، فمن الضروري لي أن أفهم من أنا، لأنني لست مجرد عضوًا آخر في النوع البشري والذي يمتلك خصائص أساسية ومجموعة من الواجبات الأخلاقية المعينة ولكن كفرد مطلق، كفرد مخلوق بشكل مباشر وفريد من قبل الإله. وحتى أفهم ما أريد فعلي إذن أن أفهم ماهيتي وغايتي بنفسي. يرى بيترارك بأن كل الأسئلة الأخلاقية تعود للمعرفة الذاتية، وأن كل التاريخ البشري هو دراسة للسيرة الذاتية للإنسان[43].

الحب والفضيلة

بدأت هذه الرؤية الجديدة للفرد بالظهور في سياق أبيات شعر بيترارك. قصة شعر بيترارك هي قصة معاناته في تجاوز الحب، في تحرير نفسه من استبداد عاطفته، وليتحكم بذاته[44]. وهذا ما يجعل شعره استبطاني بشكل متطرف[45]. تسرد مجموعته الشعرية المشهورة «كتاب الأغنية» هذا الصراع النفسي وتظهر انهزام بيترارك. فهي مرثية لعبوديته، إعلان لخزيه، ومثال أخلاقي للآخرين[46]. كان شعر بيترارك أيضًا وسيلة له لمقاومة العاطفة هذه، معيدًا ذاته إلى ذاته، ومظهرًا الحب كشكل من التبعية لا يتحرر منه إلا بالتفكر بالموت وبقصر الحياة، والتي تظهر خواء هذه العاطفة كموضوع دنيوي[47].

على عكس دانتي، فالحب عند بيترارك لا يحل المشكلة الإنسانية بل هو خطر أكبر عليها، إن لم ننجذب نحو موضوع الحب الصحيح فسيستعبدنا الحب ويصرف انتباهنا عن الإله والفضيلة[48]. فالتفكير مثار بواسطة الحب، ولكن يجب أن ينال الحب الموضوع الصحيح. قد نتجاوز حب الأشياء الدنيوية، كما يحاول بيترارك أن يثبت من خلال مثاله الشخصي، عندما يتفكر في الموت ووقتية الدوافع الدنيوية للعاطفة. إن الازدراء الحاصل لما هو مخلوق والتي تنشأ عن طريق الفكرة الملازمة عن الموت، هي بالتالي الخطوة الأولى في طريق الفضيلة. لا يمكن تحصيل الفضيلة إلا إذا انجذبنا إلى الموضوع الحقيقي، إذا ما أحببنا ما يستحق منا المحبة حقًا، وأقوى بواعث الفضيلة شدة هو حب الشرف[49]. وهذه الفكرة التي نحت ببيترارك إلى العصور القديمة.

علم بيترارك من خلال دراسته لأرسطو بأن الفضيلة تتحصل من خلال التعود ومحاكاة الأخيار من الرجال. كان الإشكال في عالمه هو عدم وجود مؤسسات ترعى الفضيلة ولم يوجد عدد كبير من الرجال الأخيار حتى تتم محاكاتهم. وهذا ما عنى بأن الإنسانوية المعاصرة لم يكن لها أن تهدف إلى تحصيل الفضيلة إلا إذا ما قوبلت بصورة ملهمة للحياة الفضيلة. وفي رأي بيترارك فإن خلق مثل هذه الصور كان مهمة الشعر. وهذا ما جعله يشعر بأن تصوير الشاعر للحياة المثالية هو وحده من سيؤسس لإرادة العمل بالفضائل، اعتقد بيترارك بأنه وجد المثل في العالم القديم[50].

بدأ بيترارك في عام 1337 العمل على كتابه: «حياة لامعة» وهو أطروحة كان يطمح لها أن تشجع على الفضيلة من خلال تقديم سلسلة من الأمثلة على سير بطولية[51]. يستعمل بيترارك

التاريخ حاله كحال ليفي وبلوتارك، كجامع للأمثلة الأخلاقية[52]. يحاول أن يظهر في هذا العمل أن إنجازات الرجال اللامعين هي ليست نتيجة الحظ السعيد، ولكنها نتاج الفضيلة والرغبة بالمجد[53]. تختلف الأمثلة بين بعضها الآخر. فلا يوجد سبيل واحد للفضيلة. في الحقيقة، فإن الدرس المستفاد من هذا العمل هو أن الفضيلة ليست اندماج الأفراد داخل مفهوم سامٍ، ولكن هو في بلوغ كل ما هو جوهري داخل قدرات الأفراد وسماتهم.

يؤسس بيترارك مشروعه على النماذج الرومانية، معتمدًا على ليفي، فيرجل، هورس، سيسيرو وسينيكا. يرى بيترارك باحتمالية امتلاك أرسطو لفهم أعمق للفضيلة، ولكنه لم يؤمن السبل التي تجعل من البشر أخيارًا. كان الأخلاقيون الرومانيون على العكس مهمومين بماهية الأخلاق، وبالبشر الملهمين في أن يتصرفوا أخلاقيًا. وضع بيترارك نفسه في موقف مشابه كناصح أخلاقي علماني لمعاصريه، مظهرًا لهم الأمثلة المبهرة للفعل الأخلاقي وداعيًا إياهم بأن يرفعوا أنفسهم درجة أعلى، لمحاكاة ومنافسة هؤلاء العظماء في الماضي[54].

بدرت له أثناء عمله على كتاب: «حياة لامعة» فكرة تأليف قصيدة ملحمية باللاتينية تعطي المثال المطلق للحياة الفاضلة. كان هناك خياران ممكنان له، جوليوس قيصر وسكيبيو الإفريقي والذي أنقذ الإمبراطورية الرومانية من خلال هزيمته لهانيبال والقرطاجيين. اختار بيترارك أن يركز على سكيبيو وعنون قصيدته «بأفريقيا». في هذا العمل يأتي انتصار سكيبيو على القرطاجيين ومناقب جمهورية روما لتستبدل مناقب قيصر المشكلة وبتأسيسه للإمبراطورية الرومانية كمثال سامٍ للحياة الفاضلة[55]. يعكس هذا الاختيار من جهة تعاطف بيترارك الجمهوري والذي كان حاضرًا كذلك في صداقته ودعمه لثورة كولا ديرينزو الجمهورية في روما عام[56] 1347. كان سكيبيو مثالًا أفضل لبيترارك لأنه كان أكثر تأملًا ومراجعة للذات من قيصر.

صوّر بيترارك سكيبيو كرجل جميل عريض الصدر طويل مفتول العضلات عفيف هادئ الطبع، يمتلك كياسة وجاذبية فيه، إلى جانب أنه غير مبال بالثروة. يتجلى بمجد حقيقي، وهو ورع على درجة من الاستقامة، واثق في المعركة شجاع. إلى جانب محبته للعزلة والجمال والعدل وأرض أجداده[57]. من الصعب أن يتصور شخص أكثر مثالية من ذلك. كان سكيبيو مضرب مثل عند بيترارك لا لمجرد غزوه لقرطاجة، ولكنه لأنه غذّى ذاته. وهذا بالضبط ما يجعله أنموذجًا مثاليًا للفضيلة[58]. فهو ليس مجرد شخص فاضل فقط، بل الفضيلة هي مصدر اللذة الوحيد له[59]. فالفضيلة كما يراها، هي الأمر الوحيد القابل للمحبة لأن تغزوا

الموت وتضمن بقاء ذكر الأشخاص، والذي يقف ضدًا لكل شيء إلا الزمن الذي يلغي كل شيء[60].

على النقيض من ذلك فقد صور بيترارك هانيبال كرجل بلا فضيلة. فمهاراته العسكرية تتساوى بسهولة مع تلك التي يمتلكها سكيبيو، ولكنه رجل بلا إيمان وغير ذي أهل للثقة، مكروه من العالم والآلهة، قاسي القلب، مثير للدم، في تحالف مع القوى الشيطانية، منح الحنق الهمجي، غير تقي، ومبالغ في ثقته[61]. وهذا ما يعني بأن كل انتصاراته خاوية سطحية لأنه ليس حاكمًا على نفسه بل عبد لشهوته. ولسبب مشابه، فهو عاجز عن الصداقة الحقيقية ولا قدرة له على تحمل العزلة.

يقدم كتاب: «أفريقيا» مثالان أخلاقيان مطلقان: الرجل الفاضل البطل الذي يستطيع الاستخفاف بالقدر بسبب قوة شخصيته، والرجل الميكيافيلي المستعد لفعل أي شيء من أجل تأمين الانتصار، ولكنه ليس حاكمًا على ذاته ورغباته[62]. مع ذلك فالعمل له عيوبه دراميًا وفلسفيًا. فمن جهة درامية فبطلها ببساطة خيّر أكثر من اللازم. فهو يجمع الفضائل الاجتماعية الوثنية إلى جانب مفهوم غيبي مسيحي[63]. فهو لا يمتلك أي شيء يجب عليه أن يتجاوزه، بدون صراع داخلي، بلا عيوب نستطيع التعاطف معها. فهو تمثال نصب على قاعة التمثال أعلى رأس القارئ بشكل يجعل من مجرد النظر إليه أمرًا مخيفًا فكيف بالقدرة على مضاهاته.

يفشل العمل فلسفيًا لأنه يتأرجح بين مدح السمعة والثناء على الفضيلة. علم بيترارك بأن معظم الرجال العظماء شجعتهم الرغبة في السمعة، وتمنى بأن الرجال الأفاضل هم فقط من ينال المجد، ولكنه علم بأن الحال لم يكن كذلك. فقد تلهم استقامة سكيبيو الاستقامة في أقرانه الرومان فيقومون بغزو الطاغية هانيبال ومحبي المال من أتباعه القرطاجيين، ولكنهم كانوا محظوظين كذلك، لأنه ولولا لحظة من الثقة المفرطة بعد معركة كاني، كان يستطيع هانيبال أن يغرق روما. هذا ما يعني بأن نصر سكيبيو وسمعته يدينون للحظ بقدر ما يدينون للفضيلة والاستقامة. وهذه النقطة ظاهرة في بداية العمل، عندما يخبره شبح والد سكيبيو بأنه وعلى الرغم مما سيمنحه انتصاره من سمعة كبيرة وطول عمر لروما، إلا أن كلا الاثنان سيزولان. ومع تقادم الزمن سينال هو وهانيبال القدر ذاته من المدح لأن «العامة السوقيين لا يستطيعون فهم الفجوة المتباعدة بين الجليل من الأفعال وشنيعها»[64]. إلى جانب أن حتى روما ستزول وستصبح مجرد صورة شاحبة فاسدة لصورتها السابقة. «كل ما ولد وجب عليه

الفناء، ويأتي من بعد النضج الخراب وما على الأرض من باق»[65]. وهذا ما يعني بأن الزمن يعلو وينتصر على السمعة. بالتالي فعلى الإنسان ألا يسعى إلى المجد بل إلى الفضيلة، لأن الفضيلة وحدها هي ما يسترعى له لا الموت. فالفضيلة وحدها تعبِّد الطريق إلى الجنة»[66]. والسمعة عطاء يعطى لك من الآخرين للعظمة كانت خيرًا أم شرًا، قد لا يتنبه إلى الفضيلة أحيانًا من قبل الآخرين ولكنه خير في ذاتها لأنها تضمن الانتصار على الشهوات وعلى إثر ذلك تضمن التحكم بالذات.

ترتبط الفضيلة في المجال العام ضرورةً بالرغبة في المجد. مع ذلك فالرغبة في المجد لا تنحو بنا إلى الفضيلة ضرورة، فقد تنحو بنا إلى أكثر الرذائل وحشية. وهذا ما يجعل أصول الفضيلة الحقة لا يمكن أن تبنى على حب السمعة. ولذلك لاحظ بيترارك أن الأمثلة المبهرة للعظمة في العالم القديم مما قام بالتوسل له من أجل عرضه في كتابيه: «أفريقيا» و«حياة لامعة» لم تكن مناسبة لغرس الفضيلة الأخلاقية. وكنتيجة لذلك فقد توقف عن العمل على هذه النصوص وعلى كتاب ثالث وهو «أمور لا تنسى»، وهو ما صمم فيه نظام تلقين منهجي من خلال أمثلة في الفضائل الأربعة الأولى، كما حددها سيسيرو، متكئًا في ذلك على مصادر علمانية بدلًا عن الدينية. فقد قام بالتحول إلى اتجاه جديد كان سيأتي بتأثير سريع مهم للفكر الحديث، إلى فحص ونقد لذاته[67].

مسيحية بيترارك

من أجل فهم هذا التحول المعاكس، نحتاج إلى فحص موجز لأثر المسيحية على فكر بيترارك. كما رأينا سابقًا، يعيش البشر عند بيترارك في عالم فوضوي وفي حالة انجذاب مستمر لشهواتهم وحبهم في اتجاهات مختلفة. وهذا الحب يتلاشى في وجه الموت. وقد يتجاوز الموت نفسه عن طريق الشرف والسمعة، والسمعة تسقط ضحية للزمن. ولكن هل يوجد ما يستطيع تجاوز الزمن؟ ضمن سياق العالم القديم وهو ما كان بيترارك مهتمًا به، بدت الفضيلة قادرة على تقديم هذه الإمكانية، لأن الضحية تلامس الخلود، على الأقل كما اعتقد بذلك الرواقيون وأفلاطون. هذا يعني بأن الانتصار على الزمن ممكن من خلال المسيحية وحدها، ولا نستطيع أن نصل إلى فهم أعمق لفكر بيترارك إلا من خلال فهم ما كانت تعني له المسيحية[68].

كثيرًا ما يفترض بأن بيترارك كان مسيحيًا مخلصًا، ولكن من الصعب أن يتماشى هذا

الموقف مع كلاسيكية بيترارك. يرى العديد من الباحثين تحولًا جذريًا إلى المسيحية في حياة بيترارك بعد عام 1343، عندما أصبح شقيقه جيراردو راهبًا كارثيزيًا. أثار هذا الموقف أزمة روحية في بيترارك غيرت من رؤيته للحياة بالكامل. إلا أنه قليل من الأدلة التي تدعم مثل هذا الزعم. بل توجد في الحقيقة العديد من الإشارات على أن اهتمامه المتنامي بالكتابات المقدسة، واهتمامه المتضائل بنماذج العصور القديمة، كانت تعود إلى قراءاته لحدود السمعة أكثر من أي أزمة روحية[69].

هناك العديد من الأسباب الجيدة تجعلنا مرتابين من مسيحية بيترارك. فمن المشكوك في صحته على سبيل المثال أنه أبدى أي اهتمام بالفضائل المسيحية للإيمان والأمل والإحسان[70]. أو كما أشار له فويت: «من الفريد من نوعه أن يتحدث بيترارك في كتاباته بإقلال عن الرهبان والهرطقات، عن المعجزات والآثار المقدسة، عن الرؤى والوحي... عن كل ما قامت الكنيسة بفعله منذ زمن الآباء الأوائل، عن ذلك المزيج الذي تعيشه بين الوثنية والخرافات، عن الهرمية الأخيرة، فهو هنا محايد في كل شيء»[71]، وحتى تقال الحقيقة، فإن بيترارك يمتلك ارتباطًا بسيطًا بمسيحية القرون الوسطى لدرجة يبدو معها جاهلًا تمامًا لإشكالية الخطيئة المميتة[72]. وعلى عكس دانتي الذي يعلم بأعماله ويعجب بها، يتجاهل بيترارك الرؤية المسيحية بأن الجحيم والخطيئة المميتة هي من كمال العدالة الإلهية وعامل من عوامل النعيم[73]. وهناك توهم مشابه لهذا فيما يتعلق بأهمية أو حتى الحاجة للصلاة، ويتم تجاهل النعمة الإلهية في صالح تفضيل بليجياني الشكل للفضيلة[74]. أخيرًا يرى بيترارك بأنه حتى وإن كانت الروح غير مخلدة، فمن الأفضل أن تتصور مخلدة، لأن ذلك ما يلهمنا لحب الفضيلة، وهو أمر يجب أن يطلب لصالح الذات وخيرها[75]. بالتالي يبدو اهتمام بيترارك بالدين أقرب لذاتية الإيمان وبمفهوم الخلاص من رؤية الفرد في هذا العالم لعلاقته مع الوعود الإلهية[76].

ومن هذا الجانب، يرى بيترارك المسيحية من خلال عدسات أوغسطين مشابهًا في ذلك الإسمانيين، وفي حالته كان أوغسطين هو أوغسطين المتأثر بالمفكرين الوثنيين مثل أفلاطون وسيسرو[77]. نفترض اليوم بأن أوغسطين كان حجر الأساس للمسيحية في العصور الوسطى، إلا أن عمله في الحقيقة لم يكن معروفًا بشكل عام إلا من المقتبسات المقدمة في كتاب بيتر لومبارد المشهور «القضايا». بالإضافة إلى أنه ومع إحياء تراث أرسطو في القرن الثالث عشر، فقد عانى معه أوغسطين انحدارًا، على الرغم من محافظة الفرانسيسيين

والهرمسيين الأوغطسينيين على ولائهم له[78]. ولذلك يعود الفضل في عودة أوغسطين إلى المركز في التفكير اللاهوتي والفلسفي إلى الثورة الإسمانية وصعود الإنسانوية فقط[79].

يرى بيترارك أوغسطين فلسفيًا بأنه أفلاطوني. إلا أن بيترارك لم يعرف أفلاطون جيدًا. فقد اعتقد على سبيل المثال برؤية أفلاطون للخير المطلق في الفضيلة، والتي لا تحصل إلا من خلال محاكاة الإله. وهذا ما جعله يقتنع بأن التفلسف عند أفلاطون يكون من خلال محبة الإله، وهذه نقطة وافقه عليها أوغسطين[80]. من ناحية أخرى، ومع عدم وجود شك بأن المعرفة الحقة تكون بمعرفة وتقديس الإله، فهذا يعني بأن التدين هو الحكمة[81]. مع ذلك فإن معرفة الإله تتحصل بمعرفة الذات. وهذا ما يجعل كتاب: «الاعترافات لأوغسطين» هو العمل الفلسفي واللاهوتي الأسمى، وكان هذا العمل بالذات هو ما شكّل مسيحية بيترارك.

تظهر أهمية أوغسطين بالنسبة لبيترارك في قراءته الشهيرة لصعود مونتو فينتو[82]. يعبر فيها مجازًا عن صعود أخيه المباشر إلى الجبل وتوجهاتهم العصية المختلفة تجاه الإله، يكتب حينها بأنه عندما وصل إلى قمة الجبل قام بفتح نسخة من كتاب الاعترافات لتقع عينه بشكل مباشر على هذه العبارة: «يكبر البشر الجبال الشاهقة، وتيارات الأنهار الضخمة، ومحيط المحيطات، وأمواج البحر الممتدة، ودوران النجوم، فيما يحتقرون ذواتهم»[83]. يتحدث عن انبهاره وغضبه من ذاته الذي جعله يكبر الأشياء الدنيوية. ويختم باقتباس من سينيكا قائلاً: « كان يجب عليّ أن أتعلم منذ زمن، حتى من قبل الفلاسفة الوثنيين، بأنه لا يوجد ما يستحق الإعجاب في مقابل العقل، فلا وجود لعظيم مقارنةً به»[84]. ما تعلمه من أوغسطين وما رأى بأنه يجدر عليه تعلمه من سينيكا هو عدم أهمية النعم الدنيوية (ومنها السمعة) والحاجة الملحة لفحص الذات، لأنه ومن خلال معرفة الذات فقط يعرف الخالد[85]. كانت هذه الرؤية هي قلب التحول الكبير في فكر بيترارك، والتي انتهت به إلى أكثر أعماله استقرائية ونفاذًا وهو «سري» أو «صراع الروح مع الشهوة».

بحث بيترارك عن ذاته

أطلق على كتاب بيترارك «سري» أحد أكثر الكتب الناقدة للذات لذوعة[86]، فقد كتب في ثلاث محاورات ذات طابع اعترافي بين بيترارك وأوغسطين. تبدأ المحاورة الأولى بتأكيد أوغسطين على حاجة بيترارك استحضار أنه موجود أخلاقي، لأنه «لا شك بأنه وحتى استذكار الشخص معاناته وممارسته بعض التأملات المختلفة عن الموت هو أكثر السبل

تأمينًا لازدراء إغراءات هذا العالم، ومن أجل أن تخوض الروح في عواصفها وزوبعتها»[87] وفي هذا انتصار للموت على الشهوة كما ناقشناه قبلًا. فهو يؤكد على أن بيترارك مثله مثل كثير من البشر يفشل في مواجهة الموت بالجدية المفروضة ويستمر في خداع ذاته عن ذاته، متشبثًا بمآسيه[88]. أما بقية الحوار الأول فإنه يعتمد بشكل كبير على الإصلاح الذاتي لقدرة الإرادة[89]. يؤكد أوغسطين مجددًا على أن المعرفة غير كافية لاستيفاء إصلاح بيترارك الأخلاقي: «يجب أن توجد الإرادة، وأن هذه الإرادة يجب أن تكون قوية جدًا وجدية حتى تنال حق تسميتها علة»[90] لا يمكن للخير أن يحب فعلًا إذا كان بيترارك سيطرد كل رغبة متدنية، ووحده التأمل الجذري في الموت سيجعل من هذا التطهير أمرًا ممكنًا[91].

يقوم بيترارك في الحوار الثاني بتقييم أخلاقه من خلال الخطايا الأخلاقية السبعة التقليدية. على الرغم من براءته من الحسد والغضب والنهم، فهو مندهش من اتهامه بالكبر والجشع لا من الشهوة والاكتئاب[92]. وعلى عكس الحوار الأول يركز الحوار الثاني على فشل الذهن بدلًا من الإرادة. ولكن أوغسطين في هذا الحوار يضع بنيته الأخلاقية ويقول لم يكن يقصد حث بيترارك على التنسك الرواقي بل على مجرد الوسطية المشائية[93]. تنتهي المحاورة بدعوى رواقية من أن الروح تهدأ وتسكن إلى إرادتها الذاتيه ولا تتأثر بهموم العالم[94].

يتضمن الحوار الثالث نقاشًا عميقًا عن أكثر المشاعر عمقًا عن بيترارك وهما السمعة والحب. يوصف حبه للورا بأنه حب أعمى سلبه من الكرامة والحرية، أثار اكتئابه، وقوض أخلاقه، وحول رغباته عن الخالق إلى المخلوق[95]. وكما رأينا في نقاشنا عن «أغنية الكتاب»، فكلا الذاتين البشرية والإلهية مهملة في مثل هذا الحب[96]. فالمجد يعطي شكلًا زائفًا من عدم الأخلاق، ولكن بيترارك غير قادر على أو على الأقل غير مستعد للتخلي عنها[97]. إلا أنه يتفق على أية حال مع نصيحة أوغسطين في التوجه إلى الفضيلة وترك المجد لوحده[98].

إن سبيل الفضيلة لا يكون في البحث المدرسي عن مكانة الإنسان في الترتيب الطبيعي للموجودات، ولكن في البحث الذاتي لذات الفرد. وهذا البحث على الأقل في كتاب: «سري» يتحصل عن طريق المحاورة الروحية المتخيلة مع مخلص روحي، وفي هذه الحالة هو صديق لبيترارك لا يعرف إلا من خلال الكتب، ولكنه صديق على أي حال عند بيترارك. لا تفهم الذات على إثر ذلك مباشرة بل من خلال نقاش أو محاورة. تأتي المعرفة الذاتية حينها من خلال رؤية الذات بعيون الآخر، ولكن هذا الآخر بمعنى ما هو ذات أخرى[99]. وكما يشير إليه بيترارك في إشاراته المتأخرة في «المعالجات» من أن مثل هذا الحديث

«سيكشف لك عن ذاتك، فمن يرى كل الأشياء، لا يرى ذاتك» [100]. إن السبب وراء مثل هذا الاكتشاف لا يعود إلى مجرد الفهم الذاتي، ولكن لتحسين الذات وكمالها.

وهذا يغدوا جليًا عندما نقارن كتابه: «سري» لنموذجه البديهي وهو «الاعترافات» لأوغسطين. ففي الاعترافات يتحدث أوغسطين مباشرة إلى الإله، ويضع روحه لمن يعلمها بتمامها على أمل المغفرة وتكفير الخطايا. يتحدث بيترارك في كتابه: «سري» إلى البشر الموتى منذ أمد بعيد، من لا يعلمون أي شيء عنه، غير آمل في كسب مغفرتهم بل طلبًا لشفاء ذاته[101]. فهو لا يضع ذاته في رحمة الإله بل يأمل من خلال محاورته العلاجية المتخيلة في تحرير ذاته من الشهوات التي ألهته واستعبدته. هدفه إذن ليس في الخلاص بل الوصول إلى كمال الذات، ولا يأمل بالوصول إلى ذلك من خلال النعمة الإلهية بل من خلال الإرادة البشرية[102]. وهذا ما يجعل المركز في كتابه: «سري» هو الكمال الأخلاقي غير المتمايز، الأفلاطوني أنطولوجيًا والرواقي أخلاقيًا، لا الإله[103]. بالإضافة إلى أن أوغسطين الحاضر في كتابه: «سري» هو أقرب إلى سينيكا منه إلى أوغسطين كاتب الاعترافات ومدينة الإله[104].

سمو الحياة الخاصة

يعد بيترارك في نهاية كتابه: «سري» أوغسطين : «سأكون صادقًا مع نفسي، ما دام الصدق كامنًا فيني. سأتمالك نفسي وأجمع ما تبعثر من فطنتي، وسأبذل قصارى جهدي لأمتلك روحي بصبر»[105]، فهو يتنبأ بأنه سينشغل عن هدفه عن طريق عدد من الشؤون العالمية المهمة. تتطلب حياة الفضيلة التي يكون الشخص فيها صادقًا مع ذاته أن يقوم بالابتعاد فيها عن ضغط الحياة اليومية. يشرح بيترارك ويوضح هذا التراجع في كتاب: «حياة العزلة» (1346- 1356). في هذا العمل المكتوب في سنين الطاعون، يطرح توجهًا بين الحياة العملية للفضيلة الكلاسيكية التي استعرضت في كتابه: «أفريقيا» والحياة التأملية للرهبنة التي تعزل نفسها عن أي تدخل في الآخرين[106]. وهذا التوجه في الحقيقة هو صياغة مفهومية لما أصبحنا نطلق عليه الحياة الخاصة التي تحرر ذاتها من عبئ الشؤون العامة، لا بسبب بغض الإنسان أو من أجل حب الإله، ولكن من أجل أن تدخل لحياة من الدراسة والاطِّلاع والكتابة محاطًا فيها بالأصدقاء ومتحررًا فيها من الشهوات الملهية التي يولدها العالم[107].

يؤكد بيترارك بوضوح في «حياة العزلة» على أن الحياة العامة غير متسقة مع الفضيلة.

وفي جوهر هذا الادعاء يأتي اعتقاده بأن الحياة الاجتماعية محكومة بآراء ومعايير الجماعة المستعبدة لشهواتها. هذا يعني بأن الإنسان في المجتمع لا يعد موجودًا حرًا يهدف إلى خيره الخاص، ولكنه عبد يرجو المدح ويخاف من لوم الآخرين له ويريد ما يتمناه الآخرون فقط باستمرار. إن هؤلاء المنخرطين في الشؤون العامة:

«محكومون بسلطة إيماء من رجل آخر، ويتعلمون ما عليهم فعله من نظرة شخص آخر. فهم لا يدّعون ملكية شيء. بيوتهم وأسرتهم وطعامهم لا تعد ملكًا لهم، بل الأهم أن عقولهم ليست ملكًا لهم وملامحهم ليست ملكًا لهم. فهم لا يجزعون ولا يضحكون مستجيبين كما تملي عليهم طبيعتهم، بل ينبذون مشاعرهم حتى يتلبسون بمشاعر غيرهم. باختصار فهم ينجزون بشؤون رجل آخر، يفكرون أفكاره، ويعيشون تحت عنايته»[108].

تتبع الجماعة بكل بساطة بعضها البعض، وهذا يعني بأنهم محكومون بأحقر الرغبات ويجعلون إشباع هذه الرغبات كموضوع للمدح[109]. وتحت مثل هذه الظروف، تصبح الفضيلة أمرًا مستحيلًا، ويتحول الإنسان إلى فاسد بالضرورة، ضحية للحسد والازدراء. إن قلب الإنسان المنشغل راسخ في الخيانة، ويصبح مهلكًا متخلخلًا غير بريء وغير ثابت وعنيف ودموي[110].

تختفي الحياة المعرفية كذلك في المجال العام، لأن الحياة العامة مكرسة لاستثارة الممتلكات لا العقول[111]. فالعقول في حقيقة الأمر تموت في مثل هذه الظروف عن طريق هوس الحديث، والضجيج، والإزعاج[112]. يقر بيترارك بوجود رجال عاملين وطاهرين (مثل سيسيبو)، ولكنه يعتقد بقلتهم وبعدم سعادتهم[113]. ومن خلال هذه الرؤية لا يمكن للروح النبيلة أن تجد الراحة في الإله أو ذاتها أو في الأفكار الخاصة الذاتية، أو من خلال شكل من الاتحاد الذهني من خلال عاطفة قريبة مع ذاته[114].

لا تكون الحياة الخاصة عند بيترارك إلا من خلال ما يسميه بالعزلة والوحدة، عندما يصبح الإنسان فيها صادقًا مع نفسه متمتعًا بفردانيته. وهذه الفكرة هي أصل اختلاف عن تراث العصور الوسطى. فقد فهمت المدرسية الإنسان في تميزه واستثنائيته ولكن كمخلوق وحيوان عاقل. تتألف السعادة البشرية عند الفكر المدرسي في تحقيق إمكانيات الفرد واستيفاء واجباته الروحية. رفض أوكهام والحركة الإسمانية هذه الرؤية، قائلين بأن كل

الموجودات هي فردية جوهريًا، مخلوقة بشكل مباشر عن طريق الإله. بالتالي فلا وجود للكليات أو الأنواع، وكل ما يفترض بأنه نوع هو مجرد اسم أو إشارة. فيما امتلك بيترارك شكوكًا مشابهة من إمكانية أن يفهم البشر على أنهم نوع. فهو يجادل في رسالة له إلى أخيه خواردو بأن «صراع ميول البشر ليس لمجرد الإنسان بشكل عام فحسب بل للفرد: وهذا ما أقر بأنه أمر لا ينكر، لأنني أعلم بأمر آخرين وبأمري، وبما أنني أقوم بإكمال النوع البشري كفرد وكمجموعة. فما الذي يمكنني أن أقوله حقيقة عن كل البشر، أو من يستطيع أن يسرد الفروقات اللانهائية التي تحدد البشر الفانين، والتي لا تبدو بأنها تنتمي إلى نوع واحد ولا إلى صنف واحد؟»[115].

تشكل هذه الرؤية إلى الفردانية الجوهرية في البشر فكر بيترارك. لقد قمنا ببحث محاولته في كتابه: «كتاب الأغنية» وكتابه: «سري» ليصور نفسه على أنه فرد معيّن بكامل خصوصياته. يرى غوستاف كورتينق بأن هذا التركيز على الشخصية يشكل نقطة انفصال عن العصور الوسطى[116]. بينما يقترح إيريك لوس بأن بيترارك هو شاهد على فهم جديد لمعنى الفرد كشخصية لا يستعاض عنها[117]، إن تقديمه لنفسه في أعماله المكتوبة هو مثال على الكشف والتعبير عن شخصية سكنت مخيلة بيترارك[118]. ومعرفة كيف يجدر بك أن تعيش، هو جوهر معرفة الفرد لذاته. بالتالي فهو لا يسعى إلى وضع قاعدة يحتكم لها الآخرون بل يريد كشف المبادئ في عقله. فحياته تبدو له كأكثر ما يتمناه، ولكنه لا ينصح بها لتحاكي بشكل عام[119]. من الضروري أن يقرر كل إنسان وفقًا لما يفضله، فمن المستحيل أن يوافق طريق واحد هوى الكل[120].

لا يرمي بيترارك إلى القول بأن على الجميع أن يتبع نزواته: « على كل إنسان أن يأخذ في حسبانه النزعة التي حبته إياها الطبيعة، والأفضل لما يتناسب مع عاداته وما طوره في نفسه»[121]. فمن أجل إصلاح حياتنا، علينا ألا نقاد بواسطة رغباتنا الكسولة بل بسمتنا الخاصة ونزعاتنا. وهذا يعني بأنه من الضروري للإنسان أن يكون صادقًا وصارمًا في الحكم على ذاته وأن يتفادى شهوات العين والأذن[122]. وهذا يعني بأن على كل إنسان أن يعرض نفسه على اختبار ذاتي عرض في كتابه: «سري». ومتى ما سبر الفرد أغوار ذاته ولمس طبيعته الخاصة بكل تشوهاتها، فعليه حينها أو عليها أن يتبعوا السبيل الذي تمليه عليهم هذه الطبيعة. وكما يقول بيترارك: «كل شخص كان كاهنًا أم جنديًا أم فيلسوفًا، عليه أن يستجيب لنداء طبيعته الذي لا يقوى على دفعه»[123].

نحن في هذه الحالة لا نقوم بفعل ذلك بسبب أننا مسيرون بأحكامنا، ولكن بسبب آراء الجموع[124]. وتشويه الحكم هذا هو أشد الأخطار التي تجعل من الحياة الخاصة أو حياة العزلة أمرًا ضروريًا. إن استقلالية العقل أمر ممكن من خلال الاعتزال فقط، في حياة خاصة بعيدًا عن الجموع، بعيدًا عن السياسة. وهناك فقط يكون ممكنًا «أن تعيش وفقًا لمتعتك، أن تذهب إلى حيث تريد، أن تبقى حيث تشاء... أن تنتمي لذاتك في كل المواسم وأن تكون مع ذاتك أينما تواجدت، بعيدًا كل البعد عن الشر، بعيدًا عن نماذج الخبث»[125].

يدين فكر بيترارك السابق (وفي أفكاره المتأخرة في المعالجات) بكل وضوح وبشدة إلى الرواقية. إن التركيز الهائل على الفضيلة وعلى الحط من قدر اللذة تعود في أصلها إلى سيسيرو وسينيكا. والموقف الذي يطرحه بيترارك في كتابه: «حياة العزلة» يدين به إلى أبيقور على الأقل بنفس الدرجة. بل إن بيترارك يقوم بتوظيف الصورة الأبيقورية المشهورة للبرج حتى يصف العلاقة التي يقوم الرجل الحكيم باستلهامها في تعامله مع العالم[126]. إن المفهوم الأبيقوري عن التقهقر من المجتمع إلى الحديقة الفلسفية يقف جنبًا إلى جنب مع التأكيد على الأخلاق والاستقلالية والفضيلة المستلهمة من الرواقية الرومانية. إلا أن مفهوم الاكتفاء الذاتي الأخلاقي والروحي لا يتطابق مع المفهوم الرواقي[127]. لم تؤكد الرواقية أبدًا على مثل هذا المفهوم من الفردانية الجوهرية. إن النموذج المطلق للحياة البشرية عند الرواقية هي في حياة الحكيم. فالجميع له واجبه المتسق مع مكانتهم في المجتمع. مع ذلك يرى بيترارك الإنسان الخاص ثابتًا يعيش وفقًا لما لوجوده الذاتي، وهذا يعني بأن بيترارك لا يقوم بإعطاء الفردانية حقها فحسب، بل يؤكد كما يقول زيتلين من أننا نملك حقًا في التعبير عن فردانيتها، حق الشخصية الإنسانية في التعبير واستيعاب ذاتها وفقًا لمعاييرها الشخصية، حق الأفراد في تقنين حياته وفقًا للمزاج والنزعة التي وهبته الطبيعة، وبلا أي اعتبار لادعاء سلطة أمثاله من البشر عليه[128]. بالتالي يخبرنا بيترارك من أنه وعلى الرغم من إعجابه سيسرو أكثر من أي مفكر آخر، إلا أنه لا يحاكيه، لأنه لا يريد أن يصبح محاكيًا لأي إنسان[129]. يريد بيترارك أن يكون ذاته ويتمتع بوجوده، وتشريع هذه الرغبة يدان به إلى الأبيقورية أكثر منها إلى الرواقية - بصرف النظر عن اعتراض بيترارك هنا -.

بالإضافة أن مفهوم الفردانية هذا له آثار مهمة على استيعاب الفضيلة التي تدفعنا للتشكيك بحقيقة ارتباط بيترارك بالرواقية. أولاً، من الجلي أن الفضيلة كما تفهم في هذا العمل، لا يمكن أن يتوصل لها بواسطة المؤسسات السياسية أو عن طريق نظام تعليمي أو

تدريبي، لأن الامكانيات الاستثنائية لكل شخص والفضائل المتصلة بهم لا يمكن لها أن تعلم من خلال وسائل المعرفة الذاتية. ثانيًا: من المستحيل لمن يعيشون في المجتمعات أن يتجاوزا دوافعهم الدونية لأنهم يتعرضون لتشتيت مستمر عن غاياتهم العظمى عن طريق لوم الآخرين ومدحهم. بالتالي فإن الرغبة المعتدلة بالسمعة والشرف (وهي الإِشكالية التي لم تلق حلًا في كتاب: «سري») يمكن أن تدرك فقط من خلال الانسحاب من الحياة العامة إلى الاستفادة الأمثل من وقت الفراغ[130]، «حتى نطرد الرذيلة من حدودنا، وأن نتجنب شهواتنا، ونكبح ميولنا المحرمة، ونؤدب فجورنا، ونعلي من عقولنا إلى غايات أسمى»[131]. «لندع بعضنا يحرس المدينة المأهولة فيما يقود الآخرون الجيش. إن مدينتنا هي ما نجد في عقولنا، وجيشنا هو ذاك المستقر في أفكارنا»[132]. يظل البشر في هذه الحالة فاعلون سياسيًا ولكن هذا عائد فقط إلى أنهم يصبحون مدنًا ذات سيادة مطلقة بقوانين وعادات خاصة بهم.

إن العزلة التي يحضُّ عليها بيترارك ليست عزلة الكسل والخمول بل هي في النشاط الروحي. وهنا يحضر سكيبيو كمثال، فهو من يدعي «أنه لم يكن خاملًا يومًا في وقت فراغه، ولم يشعر بالوحدة كما شعر بها عندما كان وحيدًا»[133]. وكما يقول بيترارك: «إن وقت الراحة الذي أطلبه هو راحة للجسد لا العقل، فأنا لا أسمح للعقل أن يرتاح إلا ليحيى ويصبح أكثر خصوبة بعد فترة من الراحة... فأنا لا أستمتع فقط بل أستهدف المشاق لأستدرك بها أفكارًا نبيلة»[134]. إن هذه الحياة في أصلها مكرسة للدراسة، ولا تستهدف الشهرة والسمعة الحاصلة من التعلم بل من أجل تطوير الذات والوصول بها إلى الكمال. بالتالي يقر بيترارك بأنه لم يستطع تحمل حياة العزلة من دون القراءة: «إن العزلة بدون الأدب هي منفى وسجن وعذاب، حصِّن ذاتك بالأدب، وستصبح موطنًا لك وحرية ومتعة»[135]. فالعزلة لا تفضي بنا إلى القراءة فحسب بل تشجعنا على التأليف، لأن « الأدب لا يصادف مواضع نجاحه أو حريته كما يفعل في العزلة»[136]. فعلاً، فمثل هذا وقت الفراغ والحرية هذين كانا دائمًا مصدرًا للفن[137]. وهذا ما يجعل حياة العزلة ملائمة بشكل مثالي لأكثر حياة البشر صدقاً، وهي حياة الفلاسفة والشعراء والأولياء والأنبياء[138].

إن هدف هذه الحياة هو أن يستغل وقتها في صحبة الأفكار النبيلة، والكتب الملهمة، والأصدقاء المحبين[139]. وهذا ما يعني بأن حياة العزلة التي يمجدها بيترارك هي ليست في اعتزال الراهب أو الناسك، ولكن في الحياة الخاصة التي تقضى حول الأصدقاء[140]. «لا توجد عزلة تامة، ولا يوجد بيت صغير جدًا، ولا وجود لباب أضيق من أن يتسع لصديق»[141].

فحياة العزلة عند بيترارك أكثر قوة من خلال حضور الصديق فيها. بل إنه يؤكد حتى على أنه يفضل أن يحرم من العزلة ولا يحرم من صديق[142]. وهذا ما يعني بأن العزلة عند بيترارك ليست عزلة. في الحقيقة، فهي أقرب إلى زمالة خاصة لأرواح متآلفة العقول. وكل هذا حاضر في حديقة أبيقور[143]. إلى جانب كونه متجذرًا بشكل عميق في حياة بيترارك الخاصة، فقد عمل بشكل شاق معظم حياته حتى يثري ويحافظ على دائرة كبيرة من الأصدقاء. فالصداقة عند بيترارك كانت تعني دائمًا التخاطب مع الصديق إما في حضوره أو كتابيًا. وبهذا المعنى يشير بيترارك بشكل متكرر إلى من مات من المفكرين بأنهم أصدقاء[144]. فقد تحدثوا إليه عن طريق كتبهم. وهذا ما يجعل حياة العزلة لا تكون في الصمت الحاصل في الدير المسيحية (وهو ما اختاره أخوه وامتدحه بيترارك في كتابه: «الخلوة الدينية») ولكن من خلال محادثات مستمرة مع الأصدقاء من خلال الكتب والرسائل والخيالات[145].

إن العزلة عند بيترارك هي «شيء مقدس، بريء، غير قابل للفساد وأكثر ما حاز طهرًا» [146] بالتالي، فمهما تكن رغبتنا في خدمة الإله، وفيها حريتنا وسعادتنا الوحيدة، أو من خلال الممارسات الفضيلة التي تسمو بعقولنا، وهي ما يعد ثاني أفضل ما نسخر قدراتنا له، أو من خلال التأمل والكتابة حتى نترك ذكرانا للأجيال القادمة، ولنتشبث بما تقادم من الأيام ونمد في أعمارنا، أو إذا ما كان هدفنا في أن نحقق كل هذه الأشياء معًا. أنا أصلي لأن نجد لنا مهربًا ونعيش في عزلة لما تبقى من وقت قليل من حياتنا»[147]. يعلم بيترارك بكل وضوح بأن العزلة لا تصلح للجميع. صحيح أن ميول أغلب البشر ليست ملائمة لمثل هذه الحياة، يدعي بيترارك بأنه سيصبح على إثر ذلك سعيدًا اذا ما استطاع ان يقنع البعض في اتباع توجهه فيما يرى البقية العزلة بطريقة أكثر ودية[148].

بين آدم وبروموثيوس

تشكلت معالم سؤال الكرامة البشرية في العصور الوسطى من خلال الرأي الذي لا يعرف له مصدر بأن هبوط آدم من الجنة كلف الإنسان كثيرًا[149]. من خلال وجهة النظر هذه، لم تكن للإنسان أي أهمية أو كرامة جوهرية. فقد سكن في زمن ما في مكانة عالية كمخلوق على هيئة الإله، ولكنه خسرها بسبب الخطيئة الأصلية. وهذا ما يعني بأن البشر لا يمكن لهم أن يكفروا عن خطاياهم الأصلية الكامنة فيهم إلا من خلال العناية الإلهية. ومن الغريب جدًا ألا نجد سؤال الخطيئة حاضرًا عند بيترارك إلا بشكل نادر. فهو يؤمن بلا

شك بأننا مقادون خطئًا بواسطة شهواتنا المختلفة، ولكنه يبدو متأكدًا بنفس الدرجة بقدرتنا على تجاوزها إذا ما أردنا ذلك. وهنا ينفصل بيترارك عمن سبقه في العصور الوسطى. فقد تتلوث الفضيلة العامة، وهي في رأيه منتج ثانوي للرغبة في تحصيل السمعة، قد تتلوث من خلال الرغبة الفاسدة لمديح الرعاع، ولكن الفضيلة الخاصة، مثل تلك الموصوفة في كتابه: «حياة العزلة» هي نتاج الإرادة الفردية التي تكتسب منزلتها من خلال تحقيق سيادة الذات. وهذا يجعل منزلة الفرد لا تصبح أثرًا لماهيته وهي كونه الحيوان العاقل الذي يحتل أعلى درجات الخلق، ولكن من خلال عمله، من خلال حقيقة توظيفه لإرادته لتحرير ذاته من سيادة شهواته عليه[150]. ما يبدو على السطح أنه رفض للعالم في كتاب: «حياة العزلة» هو في الحقيقة تأكيد على فردانية الإنسان والتي تقوم في الوقت ذاته بالتأكيد على تمتع الإنسان الفاضل بوجوده[151].

على الرغم من عدم رفض بيترارك للمسيحية، إلا أنه يبدو كما لو أنه يتبنى شكلًا مشابهًا من البيلحانية التي تجعل استحقاق الإنسان لخلاصه أو عقابه من خلال أفعاله الخاصة. إذا ما كان الإنسان قادرًا على الاعتماد على نفسه، فهذا يعني أن حاجته للرحمة الإلهية بسيطة. ومن خلال هذا التأصيل بالذات يرى جي أتش وايتفيلد بأن فكر بيترارك يقود إلى الأبيقورية. فهو يؤكد على أنه بيترارك ناقد بشكل عام لأبيقور، ولكنه يعتقد بأن بين الاثنين أمر مشترك[152]. فبيترارك يرى الخير المطلق في الصدق على عكس ما يراه أبيقور بأنه المتعة، ولكن إذا كانت الفضيلة دائمًا خاصة فردية للموجود الفرد، فهذا يعني بأنه لا فرق في فعل الشخص ما يصيب متعته، أو حتى نضعها في اصطلاح مختلف، فإن الصدق لا يختلف عمليًا عن المتعة[153]. يريد بيترارك بالطبع أن ينكر مثل هذه النتيجة، ولكن من الواضح أن هذا الاحتمال حاضر في فكر بيترارك[154]. فيما يقترح وايتفيلد بشكل ظاهر بأن الحداثة لم تعد قادرة بشكل كامل على سلب أبيقور منزلته. يقر وايتفيلد بأن هذا التحول نحو مذهب المتعة يبدو ابتعادًا عن بيترارك، ولكنه يرى بأنه أقرب إلى رفض العوامل السلبية في فكر بيترارك في سياق تأكيد أعم على موقف بيترارك الأبيقوري[155].

في رأي مناقض للقول بأن بيترارك يصوّر إنسانية الإنسان من خلال إنكاره لطبيعته كحيوان عاقل وبأنه على صورة الإله، فقد اتهمه النقاد بتضخيمه لقدرات الإنسان بشكل كبير من خلال منح الإرادة البشرية قدرات إنسان خارق. ويبدو بأن مفهوم بيترارك في الفردانية قابل لهذه التهمة. فهو يرى في المعالجات بأن الإله أظهر سمو الإنسان على بقية الخلق[156]. ويؤكد من خلال قراءته للمسيح بأن:

«من خلال خلقه على هيئة إنسان يستطيع أن يجعل الإنسان إله... ألا يبدو بأن هذا مما يعظم من حالة الإنسان ويريحه من بؤسه؟ هل يستطيع الإنسان، ولن أقول يطمح إلى، أن يهدف إلى أن يكون إله ويفكر مثل إله؟... فهو لم يفترض أي جسد آخر أو روح أخرى غير الإنسان (على الرغم من مقدرته على ذلك)[157].

من خلال هذه الرؤية يبدو بأن بيترارك يعظّم من ممارسات الفرد خارج حدود قدرة الإنسان.

على الرغم من إمكانية أن يوصف بيترارك بهاتين التهمتين. إلا أنني لا أعتقد أن أي منهما تستطيع أن تصطدم بجوهر فكره. فلا يسعى بيترارك إلى تقييد وجود الإنسان في عالم المادة المتحركة المحدود أو أن يعزز من الميل إلى تحدي الإله، بل يسعى إلى موقف وسط بين بروموث وأبيقور. فهو يحمل تقديرًا عميقًا للحاجة إلى الإحساس بوجود غير المتناهي «والخالد» في الحياة البشرية، وهو مقتنع بنفس الدرجة بأن الإنسان لا يستطيع أن يوفر ذلك أو حتى يعيه. يرى بيترارك بأن بلوتينوس ميّز أربعة أنواع من الفضيلة: الفضيلة السياسية، الفضيلة المطهرة من الإثم، الفضيلة النقية، الفضيلة الإلهية[158]. الفضيلة الأولى هي فضيلة سيسيرو وسسيبيو. الثانية هي فضائل الخاصة من البشر ممن أصبحوا أتباعًا للفلسفة واجتثوا بنجاح الشهوات التي سيطرت في الحالة الأولى. وبيترارك يضع نفسه في هذه المجموعة. أما الثالثة فهي فضائل الحكيم (الرواقي). على قدر ما يبدون مثيرين للإعجاب، إلا أن بيترارك يشك بوجود أمثال هؤلاء البشر. أخيرًا، تتصل فضائل الفئة الرابعة بالإله وحده وهي فوق قدرة البشر. وهذا ما يعني بأن أسمى أشكال الحياة الممكنة للبشر في نظر بيترارك هي حياة الإنسان المسيطر على شهواته من خلال محيها بدلًا من التحكم بها. وهذه الحياة كما يرى بيترارك هي ممكنة إذا ما أقيمت بشكل خاص لإِشباع رغبة الذات لا بشكل عام لتحصيل مديح الرعاع.

تعتمد إمكانية النجاح في مثل هذه الحياة على إمكانيات الأفراد، وبشكل خاص على قوة إرادة كل واحد منهم، ولكن بيترارك لا يدعي أبدًا أن هذه الإمكانيات هي كل ما يحتاج له. فهو يؤكد أنه وبدون المسيح ومعونته لا يمكن لأحد أن يصبح خيّرًا أو حكيماً[159]. بالتالي يبدو بأن بيترارك يرفض البيليجانية. فالإله المتجسد في الثالوث عند بيترارك هو القوة الأسمى، مطلق الحكمة والخير[160]. وهذا الادعاء يخبرنا بالكثير عن رؤية بيترارك اللاهوتية. يرى بيترارك بأن المفكرين القدماء من أمثال سيسيرو فهموا بان الإله يجب أن

يكون عاقلًا خيِّرًا، ولكنهم لم يستطيعوا استيعاب القوة الإلهية، لأنهم لم يستطيعوا إدراك قدرة الإله على الخلق من العدم. وهذا كان الإنجاز الذي استطاع المسيح والمسيحية أن يجعلوه ممكنًا[161]. وهذه هي الحقيقة «التي لم يعرفها أبيقور ولم يجرؤ فلاسفتنا الأرسطيين على معرفته»[162]. فهم لم يفهموا بأن العالم قد خلق من خلال الكلمة كتعبير عن إرادة الإله، وهذا يعني بأن لفظ الكلمة يخلق العالم لأنها تعبير عن الإرادة والقدرة الإلهية. لم يستطع القدماء مثل هذا الإله لأنهم استمروا في قياس الآلهة بمقاييس البشر. فالقدرة المطلقة ليست أمرًا ممكنًا للإنسان. يقوم بيترارك مشابهًا في ذلك الإسمانيين بالتركيز على كلية قدرة الإرادة الإلهية، وعلى الانفصال الجوهري بين الإنسان والإله.

مع ذلك فإنه وعلى النقيض من الإسمانيين، يرى بيترارك الإله قاصدًا في أفعاله ولكنه غير متذبذب. فالإسمانييون يرون بأن فكرة القدرة الإلهية المطلقة تفضي مباشرة إلى فكرة عدم التنبؤ بالإله. فيما يرى بيترارك على النقيض من ذلك بأن الإله هو «الفرد، الخير، الحق، الثابت المستقر»[163]. وعلى هذا فهو حجر الأساس للبشر: «فرغبة الإنسان لا حد لها ولا ثبات حتى تستقر فيه، والذي دونه لن تجد لها مكانًا تنشأ منه»[164]. ومن خلال كلية القدرة هذه يكون الإله هذا في نظر بيترارك عصي على الإدراك التام، ولكنه مع ذلك محبوب بلا حد. وهنا ينسج بيترارك رؤية عن الإله ودور الدين في حياة البشر مع اهتمامها بالفضيلة في آخر رسائله، «عن جهلنا وجهل الكثيرين غيرنا»:

> **«على الرغم من أن هدفنا الأسمى لا يعتمد على الفضيلة، وأين يراها الفلاسفة، إلا أنه ومن خلال الفضيلة نجد السبيل المباشر الذي يقود إليها، ويجب علينا كما أحب أن أضيف ألا نعرف الفضائل مجرد المعرفة بل أن نحبها. وعلى إثر ذلك يكون الفلاسفة الأخلاقيون الحقيقيون ومعلمو الفضائل المفيدين هم من تكون نيتهم الأولى والأخيرة خير القارئ والمستمع، من لا يكتفون بتعليم ما هي الفضيلة وماهي الخطيئة فحسب... ولكنهم نثروا في قلوبنا حب الأفضل والرغبة العارمة له، وفي الوقت ذاته كره الأسوأ وكيف لنا أن نتجنبه. من الآمن أن تسعى إلى إرادة خير وتقى بدلًا من أن تسعى إلى تحصيل عقل واضح وقادر. إن غاية الإرادة... أن تكون خيراً، فيما هي عند العقل أن تصيب الحقيقة. فمن الأفضل أن تريد الخير بدلًا من أن تعرف الحقيقة... ومن المحال في هذه الحياة أن تعرف الإله في تمامه، بينما من الممكن أن تحبه غيرة وتدينًا... فمعرفة الفضيلة هي ثاني ما يعجب الإله. وعندما نعي ذلك سنحبه لذاته بقلوبنا وعظامنا، وسنحب الفضيلة لذاتها أيضًا»[165].**

تبدو هذه الرؤية على السطح متدينة جدًا، ولكنها لا تصل إلى منزلة وصيتا المسيح. لا يقترح بيترارك بأن نتبع الوصايا الإلهية، أن نحب الجار، وأن نحيا حياة من الفقر والزهد. مع ذلك فهو لا ينجر إلى أبيقورية أو رواقية ترتكز تمامًا على الإنسان[166]. استمر بيترارك في الثناء على حياة الفضيلة التقليدية، أهمية الأصدقاء، وضرورة الخلوة، ولكنه لم يثنِ عليهم لذاتهم ولكن بسبب إرضاءهم للإله، وأنها هي السبيل لخلودنا. كانت أقصى ما يمكن للمسيحية أن تصل له بالنسبة لبيترارك تبدو مشابهة بشكل كبير للحكمة الفلسفية، وعلى النقيض من الرهبان. نادرًا ما يذكر بيترارك سقراط كمثال، ولكن من الجلي أن الحياة التي يتصورها شبيهة بحياة سقراط. بالتالي نعي من خلال هذه الرؤية واجبنا لا من خلال الكتاب المقدس أو من خلال أعمال الآباء، ولكن من خلال بحث ذاتي. يخبرنا بيترارك بأن «الضمير هو خير الحاكمين على الفضيله»[167]. فهو الشاهد الذي يخبرنا بما هو خير[168]. إن التصالح مع هذا الصوت قد يتضمن قراءة الكتاب المقدس (بالإضافة إلى سيسرو وسينيكا... الخ)، ولكن يعتمد في نهاية الأمر على أي شكل من البحث الذاتي الناقد الذي اختاره بيترارك في كتابه: «سري» والاعتزال عن الحياة العامة التي وصفها في كتابه: «حياة الاعتزال».

وهذا ما يجعل بيترارك لا يرمي إلى جعل الإنسان ندًا للإله، ولا أن يحرم الإنسان من الإله. بدلًا من ذلك فهو يرمي إلى جمع المسيحية مع مفهوم الفضيلة الذي وجده عند سيسيرو وسينيكا. وكل هذا ينطوي داخل مفهوم من الفردانية وضع مسبقًا من خلال الإسمانية إن لم يكن قد استمدت منه. ولنضع هذه المسألة في سياق أعم، يهدف بيترارك إلى تركيبة من الأوغسطينية التي تركز على اعتماد الإنسان على خالقه مع رواقية تركز على استقلاله[169]. وهذان الموقفان يبدوان على السطح متناقضان. يهدف مفهوم الفردانية الذي يقوم بنشره إلى حل هذا التناقض. فقد يتواجد هذان الأمران في الفرد إذا ما خضع الفرد إلى تعليم جيد مكثف، فيختار حينها عيش الحياة الخاصة بدلًا من الحياة العامة، ويمتلك الرغبة في الاعتزال للعيش في حياة الخلوة، والإرادة في التحكم بشهواته، ويكون قادرًا على تحصين نفسه بأصدقاء حقيقين.

وهذا ما يجعل الحياة الجيدة بالنسبة لبيترارك ممكنة فقط للأفراد الاستثنائيين. وعلى إثر هذا نجد في موقف بيترارك هذا نخبوية جوهرية. يقوم بيترارك في أواخر حياته بالإشارة إلى أنه سعى إلى جمع الحكمة الأفلاطونية بالوثوقية المسيحية والبلاغة السيسورينية[170]. وهذا كان جزءًا من مهمة ضخمة استوعب حينها عدم مقدرته على إكمالها، ولكن مثاله المبهر كان

البداية التي ألهمت أجيالًا متعاقبة من الإنسانويين حتى يتتبعوا طريقه. وهنا ننتقل إلى بحث هذا المشروع الإنسانوي.

الهوامش

(1) Francesco Petrarca, **Rerumfamiliarumlibri, trans. Aldo S. Bernardo**, 3 vols. (Albany: State University of New York Press, 1975 – 85), I, 1 (1:7).

(2) Ibid., 1:12.

(3) Ibid., 1:3.

(4) Ibid., 1:14.

(5) Ernest Hatch Wilkins, **Life of Petrarch** (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 3 _ 4.

(6) Ibid., 6; Kenelm Foster, Petrarch: **Poet and Humanist** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984), 2.

(7) Petrarch **«On his Own Ignorance and that of Many Others»**, in The Renaissance Philosophy of Man, ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 69.

(8) طرحت أسئلة حول هوية ووجود لورا منذ عصر بيترارك. لاحظ البعض التشابه الكبير بين رواية دانتي لوقوعه في حب باتريسا وارتباط بيترارك بلورا، وهذا ما جعلهم يشكون بكونها أقرب إلى مجاز منها إلى شخص حقيقي. إن الارتباط القريب بين اسم لورا وتاج لورال (ورق الغار) والذي تقلده بيترارك كما يقول هو نفسه، قاد البعض إلى الاعتقاد بأن لورا لم تكن شخصًا حقيقيًا بل شهرة أحبها بيترارك. فيما لاحظ آخرون بعض الرموز المسيحية المخفية في اسم لورا بما أن الصليب قد صنع من ورق الغار. فيما يتعلق بهذه النقطة راجع:

Marjorie O'Rourke Boyle, **Petrarch's Genius: Pentimento and Prophecy** (Berkeley and Los Angeles: University of CaliforniaPress, 1991).

لا يمكن أن نجد إجابة نهائية على هذا السؤال، وذلك لأن أغلب معرفتنا بحياة بيترارك مستقاة من مجموعة الرسائل التي وضعها في أواخر حياته. فنحن نعلم من خلال شهادته هو أنه قام بإعادة العمل عليها، ومن خلال تحقيقات الباحثين نعلم بأن بعضها قد تم اختلاقه. أرى بأن وضع هذه الرسائل وحالتها لا يدفعنا إلى أن نقوم بتجريدها. بل يجب أن يتم التعامل معها كما يتم التعامل مع المواد الخاصة بالسير الخاصة، من خلال التشكيك بتفاصيلها، ولكن بثقة عامة بأن الكاتب لم يقم باختلاق ذاته من العدم. ظهرت العديد من هذه الرسائل أثناء حياة المعنيّ بها، وهناك تعارض طفيف بين الشهادات حول صحتها.

(9) عمل بيترارك معظم وقته في أعمال سكرتارية ولم يقبل أبدًا بالتورط في الخدمات الكهنوتية. إلا أن شقيق بيترارك وعلى النقيض منه، استمر في الانخراط في حياة دنيوية ماجنة حتى عام 1343 عندها وعلى غير توقع قام بيترارك بالانضمام إلى دير كارثوزيّ.

(10) Foster. Petrarch 159.

(11) تم اكتشاف أعمال أخرى فيما بعد وأضيفت إليه خصوصًا أعمال الشعراء والفلاسفة اليونانيين، والذين لم يعرفهم بيترارك بشكل كبير، ولكن العديد من الأعمال الكلاسيكية التي نعتبرها اليوم في غاية الأهمية قام بيترارك بإحيائها بشكل سريع.

(12) Petrarch, **Remedies for Fortune Fair and Foul, trans. with commentary by ConradH.**

Rawski, 5 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 3:4. See also Giuseppe Mazzotta, the Worlds of Petrarch (Durham: Duke University Press, 1993), 89.

(13) Remedies, 3:8.

(14) Ibid., 3:10

(15) Ibid., 3:10 _ 12.

(16) Ibid., 3:10.

(17) Envy is a persistent poison. Petrarch, «**Ignorance**», 49.

(18) Remedies, 1:238.

(19) Ibid., 1:234, 284. Familiarum XV, 7(2:267, 269).

(20) **Remedies**, 1:38.

(21) **Remedies**, 1:286

(22) Ibid., 1:294.

(23) Petrarch, Book without a Name: **A Translation of Liber sine nomine, trans**. NormanP. Zacour (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973), nos. 2 _ 5, 9, 14. See also Petrarch, Bucolicum Carmen, trans. Thomas Bergin (New Haven:Yale University Press, 1974), 74 _ 113; and Ernst Hatch Wilkins, Studies in the Lifeand Works of Petrarch (Cambridge: Medieval Academy of America, 1955),

(24) **Familiarum** IV, 1 (1:288).

(25) Foster, Petrarch, 154 _ 55. 304 notes to pages 48 _ 50

(26) **Rerumseniliumlibri**, 2vols., trans. Aldo S. Bernardo (Baltimore: St. Johns UniversityPress, 1992), V, 2 (1:162 _ 66) (henceforth Seniles). See also Foster, **Petrarch**, 154 – 55.

(27) Cassirer, **Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy, trans**. M. Domandi (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963), 127

(28) Seniles, V, 2 (1:162 _ 66); XV, 6 (2:580).

(29) Charles Trinkaus, The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness (New Haven: Yale University Press, 1979), 55.

(30) Paul Oskar Kristeller, **Eight Philosophers of the Italian Renaissance** (Stanford: Stanford University Press, 1964), 6; Familiarum I, 7 (1:37 _ 40).

(31) Foster, Petrarch, 153. See also Charles Trinkaus, **The Scope of Renaissance Humanism** (**Ann Arbor:** University of Michigan Press, 1983), 260.

(32) على سبيل المثال، عاش بيترارك في نابولي في دير فرانسيسي في سان لورينزو وكان مندهشًا من السلطة السياسية الممارسة في المدينة من قبل الروحي الفرانسيسي روبيرتو دا ميليتو، وهو عضو في أخوية حياة الفقر، والذي كان على تعارض مع الفرانسيسيين الآخرين والبابا. اعتقد بيترارك بأنه كان منافقًا.

(33) Petrarch, **The Life of Solitude, trans. and intro. Jacob Zeitlin** (Champaign: University of Illinois Press, 1924), 64.

(34) Remedies, 1:1.

(35) لا يعد بيترارك القدر قدرة مستقلة، بل شكلًا من الحديث عن الحالة البشرية الأولية في عالم من التغيّر والحاجة.

(36) Mazzotta, **Worlds**, 127.

(37) Ibid., 7.

(38) J. H. Whitfield, **Petrarch and the Renasence** (Oxford: Blackwell, 1943), 90.

(39) Ibid., 40.

(40) Wilkins, Life, 29.

(41) أصبحت الفكرة الجديدة حول المجتمع هي أم الرسائل.

(42) Petrarch, **«Ignorance»**, 104; Remedies, 3:252.

يرى بيترارك بأن أرسطو لم يفِ بوعده الأول في الأخلاق النوماقوخية في جعل الإنسان في حال أفضل: «أن تعرف الشيء هو أمر مختلف عن محبته، أن تفهم غير أن تريد. فهو يعلم ماهية الفضيلة، وأنا لا أنكر ذلك، ولكن تعالمية تفتقر إلى الكلمات التي تشعل وتحض على محبة الفضيلة وكراهية الخطيئة». هنا يقارن بين أرسطو وسيسرو وسينيكا، وهو لم يعِ بلا شك بأنه كان يتعامل مع ملاحظات محاضرات أرسطو بدلًا من أعماله المنشورة.

(43) Foster, **Petrarch**, 155.

(44) Petrarch, **The Canzoniere** (Rerum Vulgarium Fragmenta), 2 vols., trans. FredericJones (Market Harborough: Troubador: 2001), 2:3.

(45) Trinkaus characterizes him as the fi rst to write subjective poetry. Poet as Philosopher, 2.

(46) .Mazzotta, Worlds, 44

(47) يرى مازوتا بأن بيترارك يعمل من خلال مفهوم جديد حول الذات بوصفها ذاتًا معزولة، والتي تنعكس من خلال ذكرياته ودوافعه ورغباته في محاولته لخلق عالم ذهني منطوٍ ذاتيًا يرفض الزمن وتاريخه، ويصنع ذاتًا نظيرة للمفهوم الوثني للإله. إلا أن مثل هذه الرؤية تستوعب مفهوم بيترارك حول الفرد داخل المفهوم الديكارتي للذاتية بشكل خاطىء. فالذات عند بيترارك هي داخل العالم وخارجه على الدوام. فهي تصارع العالم دائمًا ولكنها ليست شاذة عنه.

(48) يرى بيترارك بأن العقل المضطرب الخاص بالمحب الطائش لا يعرف السلام. راجع:

Africa, trans. T. G. Bergin and A. S. Wilson (New Haven: Yale University Press, 1977), 88.

(49) يؤكد ديكارت في كتابه **«coronation oration»** معتمدًا في قوله على سيسيرو بأن الرغبة لتحصيل المجد هي عماد كل عمل روحي عظيم.

(50) وفي هذا السياق يرى بيترارك أفضلية الرومانيين على اليونانيين لتفاديهم التمادي في عقلنة سؤال الفضيلة. يرى بيترارك فيما يتعلق بسؤال الفضيلة الأخلاقية، بأن الرومانيين نجحوا في تحسين ما تلقوه عن اليونانيين.

(51) Jerrold Seigel, Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: **The Union of Eloquence and Wisdom**, Petrarch to Valla (Princeton: Princeton University Press,1968), 58.

(52) Mazzotta, **Worlds**, 117.

(53) Ibid., 118.

(54) Trinkaus, **Scope**, 353.

(55) أصبح بيترارك في متأخر حياته مهتمًا بشكل أكبر في جوليو قيصر وقام بكتابة سيرة مفصلة عنه معنونًا إياها بروح قيصر. فعلى الأغلب بأنه لم يكن يعتقد بأنه على ذات الفضيلة التي حازها سيبيو، ولكنه كان منجذبًا نحوه.

(56) Petrarch, Africa, x. **This isreflected as well in Petrarch's critique of Pompeyfornot destroying Caesar earlier when he had the chance.** This view has no parallel inmedieval thought. Baron, «Petrarch», 27.

(57) **Africa**, 70 _ 77.

(58) Foster, **Petrarch**, 148.

(59) **Africa**, 166.

(60) Ibid., ., 74.

(61) Ibid., 126.

(62) تحمل هذه الصورة الخاصة بسيسيبو تشابهًا كبيرًا بنموذج بيترارك المتأخر حول سمات الأمير الجيد. فبالنسبة لبيترارك يجب على الأمير أن يكون محبوبًا عادلًا يحض على الأعمال العامة، وأن يكون حذرًا من استغلال المصاريف العامة، وأن يساهم في ضرائب جديدة، وأن يتجنب العنف والاستغلال المتطرف للسلطة، أن يقدّر الصداقة، وأن يكون خاليًا من الكبرياء المفرط. وحضور هذه الفكرة بارز في تأثيره المستمر على إراسموس بعد سنوات عديدة. طالع:

Erasmus, **The Education of a Christian Prince**, trans. Neil Cheshire and Michael Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(63) Africa, xv.

(64) Ibid., 26.

(65) Ibid., 34.

(66) Africa, 37.

(67) لم يستكمل كتاب **أفريقيا** لبيترارك ولم ينشر في حياته. يرى موزاتا بأن بيترارك حاول أن يكتب قصائد سياسية، ولكن فشل خطابها السياسي أعطاه مبررًا لينسحب من عالم تاريخي غامض غير واقعي إلى إدراكه الموغل لذاته الخاصة، والتي كانت معززة بواسطة الحب وضعيفة أمامه في الوقت ذاته. إلا أن هذه الرؤية لبيترارك تفشل في ملاحظة الطرق المتعددة التي تكون فيها الذات التي يتخيلها ثابتة في العالم، وجزءًا منه، خصوصًا بين أصحابه ومعهم.

(68) يطرح بيترارك هذه الحجة في كتابه **الانتصارات**، والذي كتب بين الأعوام 1340 و1374. أول التفاصيل هو في انتصار الحب الجسدي على القلب البشري، أما الانتصار الثاني فهو انتصار الحب العفيف (ممثلًا بلورا) على الحب الجسدي، أما الثالث فهو انتصار الموت على الحب العفيف، والرابع هو انتصار المجد والسمعة على الموت، والخامس هو انتصار الزمن على المجد والسمعة، والسادس هو انتصار الخلود على الزمن(ممثلًا بلورا في الجنة). يختصر كتاب **الانتصارات** موقف بيترارك الفلسفي. فهي تستعيد نظام العالم بوصفة تراتبية هرمية من القيم المستقاة من حب الذات إلى حب الإله في اتجاه خطي تواصلي.

(69) Wilkins, **Life**, 170.

(70) Foster, **Petrarch**, 160.

(71) Georg Voigt, Pétrarque, **Boccace et les débuts de l'humanisme en Italied'après laWiederbelebung des classischen Altertums**, trans. Le Monnier (Paris: H. Welter,1894).

(72) Whitfield, **Petrarch and the Renascence**, 39.

(73) Ibid., 85.

(74) Foster, **Petrarch**, 169.

(75) Petrarch, **Petrarch's Secret or the Soul's Conflict with Passion: Three Dialogues Between Himself and S. Augustine**, trans. William Draper (London: Chatto and Windus, 1911), 112.

(76) Trinkaus, **Scope**, 244.

(77) Foster, **Petrarch**, 161.

(78) William J. Bouwsma, «**The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianismin Renaissance Thought**», in ItinerariumItalicum (Leiden: Bill, 1975), 13.

(79) يرى باوسما بأن الأوغسطينية بدت قادرة على تأمين الإجابة على مشكلات المجتمع الحديث والتي فشلت المدرسية في الإجابة عنها، وذلك لأنها عاملت البشر لا كأذهان غير متجسدة بل كأجساد وعواطف.

(80) **Familiarum** XVII, 1 (3:2 _ 4); Foster, **Petrarch**, 175.

(81) **Familiarum** X, 5 (2:77). See also Foster, **Petrarch**, 15

(82) يعتقد أغلب الباحثين تقريبًا بأن هذا الصعود لم يحدث أو على الأقل لم يحدث بالطريقة التي وصفها بيترارك. بل كان أقرب إلى قياس روحاني.

(83) **Familiarum** IV, 1 (1:178).

(84) Ibid.

(85) نرى في هذا القبول حركة من إنسانوية بيترارك الرواقية المبكرة نحو إنسانوية أوغسطينية.

(86) Secret, xii.

(87) **Secret**, 7; cf. also 14.

(88) المصدر نفسه. يبدأ بالإشارة إلى عدم سعادة من يجبر على أمر رغمًا عنه، وهنا تكون الخطوة الأولى نحو الإصلاح من خلال الرغبة في الإصلاح، وهو ما يعتمد في نهاية الأمر على الإرادة لا المنطق الذي لا يقوم إلا بتبيين الإشكالات.

(89) المصدر نفسه.

(90) يلاحظ بيترارك أن الإرادة كانت ذات أهمية في تحوّل أوغسطين الشخصي.

(91) يرى فوستر بأنه وعلى الرغم من أن بيترارك يسعى إلى تطهير ذاته من العديد من شهواته، إلا أنه يتنازل عن القديمة منها، والتي تظل بالنسبة له إرثًا لا يستغنى عنه من الحكمة البشرية. يرى فوستر بأن العمل بأكمله لا يعد إلا دعاية قديمة تجد أسسًا مشتركة لها بين الوثنية القديمة والمسيحية في مقابل أوغسطين الذي رفض الثنائية الأفلاطونية والفكرة الرواقية المعنية بالفضيلة الخالصة من الشهوة.

(92) هناك خلاف لا بأس به حول معنى accidia في فكر بيترارك. فهي تعني في السياق المسيحي العام الخمول، ولكنها في حالة بيترارك يبدو بأنها أقرب إلى السوداوية. يتعقب بعض الباحثين المفهوم الحديث للسوداوية لهذا الحديث المعني بـ accidia في كتابه: «سرّي».

(93) Foster, Petrarch, 173; Seigel, **Rhetoric and Philosophy**, 54.308 notes to pages 57 _ 58.

(94) **Secret**, 104.

(95) Ibid., 125, 132. **Foster, Petrarch**, 174.

(96) لا يكمن الخطر في لورا فقط بل في كل الجمال المخلوق وكل الثقافة البشرية التي تملك القدرة على إلهاء الإنسان عن معرفته الذاتية الحقة والمعرفة البديهية المترابطة بالإله.

(97) Foster, **Petrarch**, 176; Baron, «**Petrarch**», 33.

(98) **Secret**, 182 _ 183.

(99) يختلف مسار باث في هذا السياق عن مسار ديكارت، الذي يقوم بالتصالح مع ذاته من خلال محاورة ولكنها محاورة تقوم باستبعاد كل من عداه. إن البحث في الذات عن بيترارك هو تعبير عن ظاهرة الصداقة.

(100) **Remedies**, 3:114. Trinkaus, **Poet as Philosopher**, 128.

(101) مع ذلك فيجب القول بأن أوغسطين كان قديسًا، وكان يرى في القديس أنه واسطة للبشر مع الإله. فلا وجود تقريبًا لأي ما يشير في كتاب «سرّي» بأن بيترارك يسعى لمثل هذه الوساطة. يرى ترينكوس بأن غاية بيترارك في كتاب «سرّي» هي عرض حلول لمعضلات معاصريه الروحية.

(102) يرى كازيرير بأن هذه اللحظة هي اللحظة الإنسانوية التي حظي فيها الإنسان بطبيعته الحقة عندما يقوم بوهب ذاته طبيعته الخاصة.

(103) Foster, **Petrarch**, 163.

(104) Trinkaus, **Poet as Philosopher**, 24. This Augustine is thus more akin to the early Augustine of De verareligione.

(105) Secret, 19

(106) Petrarch's later De otioreligioso. **On ReligiousLeisure**, ed. and trans. S. Schearer (Ithaca, N.Y.: Ithaca Press, 2002).1.106.

(107) **Solitude**, 99.

(108) المرجع نفسه.

(109) بالتالي يكتب إلى أخيه جيراردو بأنه يجب على الفرد ألا يتبع أثر العامة لأنهم أثبتوا عدم معرفتهم بالقيادة.

(110) Solitude, 109, 101

(111) 111. Ibid.,

(112) Ibid., 128.

(113) Ibid., 125 _ 26.

(114) Ibid., 105.

(115) **Familiarum** X, 5 (2:77). See also Foster, **Petrarch**, 147. notes to pages 58 _ 61 309

(116) Gustav Körting, **Geschichte der Literatur Italiensim Zeitalter der Renaissance**, 3vols. (Leipzig: Tues's Verlag, 1874 _ 84), 1:578.

(117) Loos, **«Selbstanalyse»**, 4. See also Mazzotta, **Worlds**, 2.

(118) يشير بيترارك إلى «أنك في هذه المرآة الصغيرة ستحمل تغيرات روحية كلها».

(119) Ibid., 90.

(120) Ibid., 131.

(121) Ibid., 131.

(122) Ibid., 134.

(123) المرجع السابق. ومن المهم أن يلاحظ أن هذا لا يصدق على حالة الخطيب الذي يجب عليه أن يفكر باستمرار فيما يريد جمهوره أن يسمع. على إثر ذلك يخصص بيترارك في كتابه: «**العزلة**» قولًا في فوقية الفلاسفة على الخطباء. فهم يسعون إلى معرفة ذواتهم، بالتالي فهم يسعون إلى إعادة الروح إلى ذاتها، كارهين للمجد الفارغ المنشود من قبل الخطباء.

(124) **Solitude**, 133, 139.

(125) **Solitude**, 149. يبدو بأن هذا الموقف يتضمن ضمان نطاق من الاستقلالية للآخرين في أفعالهم: «أي فائدة لك في أفعال الآخرين، ما دمت تقوم بممارسة أفعالك بنزاهة؟».

(126) Solitude, 150. استخدمت هذه الصورة بداية من قبل لوقريطيس ولكن قد يكون بيترارك قد تبناها من مصادر أخرى.

(127) يتصور ترينكاوس بأن بيترارك قد تبنى هذا المفهوم من الرومانيين. وهذه النتيجة تفشل في ملاحظة الأهمية الكامنة في المفهوم الحديث للفردانية التي يقوم بيترارك بتوظيفها.

(128) **Solitude**, 88.

(129) **«Ignorance»**, 115.

(130) **Solitude**, 56.

(131) Ibid., 182 _ 83.

(132) Ibid., 183.

(133) Ibid., 288.

(134) Ibid., 291.

(135) Ibid., 131.

(136) Ibid., 152.

(137) Ibid.

(138) Ibid., 205. يشير بيترارك إلى أن كل الحيوات، كما أوضح بذلك أوغسطين وسيسرو، أنها كلها في حقيقتها موت. يقترح كريستلير بأن بيترارك ينقل المثال الصوفي الكامن في العزلة إلى مثال أدبي علماني، وفي هذا الشكل مدح ووضعت له قيمته من قبل الشعراء والكتاب والباحثين حتى الوقت الحالي.

(139) **Solitude**, 66.

(140) Ibid., 162.

(141) Ibid., 292.

(142) Ibid., 164.

(143) يشير زيتلين إلى تمجيد بيترارك لحياة العزلة، فقد تخلى عن مطاردة الرغبات والشؤون الملحة وكرّس حياته للقراءة والإبداع الأدبي والسلام ومجتمعات الأصدقاء الضيقة، أي: أقرب إلى نموذج حياة هوريس وأبيقور منه إلى المتصوفين المسيحيين.

(144) فيما يتعلق بأهمية الاتصال مع العقول الحكيمة من خلال الكتب، راجع: Remedies.

(145) يشير ترينكاوس إلى إدراك بيترارك لخطر الاتكاء المبالغ فيه للرهبنة الكارثوزيانية على العزلة.

(146) **Solitude**, 137.

(147) Ibid., 301.

(148) Ibid., 307, 310.

(149) Kristeller, **Renaissance Thought**, 170.

(150) On this point see, **Whitfield, Petrarch and the Renascence**, 94.

(151) **Solitude**, 58.

(152) Whitfield, **Petrarch and the Renascence**, 120.

(153) Ibid., 117.

(154) من أجل أخذ فكرة عن قوة هذه الفكرة، يجب على المهتم أن يبحث في كتاب فيلا «**في المتعة**»، والذي يقدم دفاعًا عالميًا صريحًا عن ما قد يصح أن يسمى بمذهب المتعة المسيحي.

(155) Whitfield, **Petrarch and the Renascence**, 142 _ 43.

(156) **Remedies**, 2:226.

(157) Ibid., 2:225.

(158) Solitude, 139. See also 59.

(159) **«Ignorance»**, 10.

(160) **Familiarum** XVII, 1 (3:4).

(161) **«Ignorance»**, 98.

(162) Ibid., 99.

(163) **Familiarum** IV, 1 (1:180).

(164) **«Ignorance»**, 63.

(165) Ibid., 105 _ 6.

(166) Foster, **Petrarch**, 168.

(167) **My Secret**, 23.

(168) **Remedies**, 1:32.

(169) Bouwsma, **«Two Faces»**, 43.

(170) See also **«Ignorance»**, 115.

الفصل الثالث

الإنسانوية وتعظيم الإنسان

بيترارك وجذور الإنسانوية

من الصعوبة هذه الأيام أن نعطي أثر بيترارك على معاصريه حق قدره لأنه من الصعب علينا أن نقوم بإعطاء أثره علينا حق قدره. فلا يتذكر بيترارك إلا بشيء من التخوف في زمننا هذا. فقليل من الإنسانويين والأكاديميين ممن يستطيعون تسمية واحد من أعماله، ولا شيء من أعماله اللاتينية يجد له مكانًا بين الكتب العظيمة. ومع ذلك فبدون بيترارك لا يوجد إنسانويين وأكاديميين ولن توجد كتب عظيمة ولن توجد كتب ثقافية على الإطلاق، لن توجد الإنسانوية ولا النهضة ولا العالم الحديث كما نفهمه الآن. لماذا قمنا بتناسيه؟ هناك عدة عوامل مختلفة تساهم في هذا النسيان: تجاهل الأدب اللاتيني بسبب تزايد تركيز الباحثين على الأدب القومي، تغير الذوق الأدبي وموضته، وحقيقة أن أغلب أعماله يقع خارج التصانيف المألوفة. ولكن السبب الحقيقي أعمق من هذا كله، قلما يخبرنا بيترارك أي شيء لا نعرفه مسبقًا، لذلك لا يبدو لنا غير مهم. ولكن هذا مقياس أهميته، لأن ما حققه يؤخذ كأمر مسلَّم به عالميًا الآن، حتى أننا لا نستطيع تصور حدوث عكسها.

عند وفاته كان بيترارك أكثر الأشخاص المنعزلين أهمية في أوروبا، وأثناء المئة وخمسين عامًا التالية استمرت شهرته وتأثيره في الانتشار والنمو[1]. كان هذا عائدًا من جهة إلى إتقانه الكبير للغة وقدرته على تحريك العاطفة البشرية، ولكن هذا لم يكن السبب كله. فقد كتب دانتي شعرًا عاميًا قبل عقد من تحوله لأمر مقبول بشكل كبير، ولكنه لم يلهم أجيالًا من المقلدين. تأثير بيترارك كان نتيجة لمنحه رؤية جديدة لعيش الحياة المسيحية استنادًا على الثورة الإسمانية، والصراعات العنيفة في القرن الرابع عشر، تخلف العالم المسيحي على أعقابه بسبب فشل الحملات الصليبية وبسبب الخطر المحدق من قبل الإسلام المتجدد

في الشرق والغرب. اتكأ هذا المشروع البيتراركي على الأولوية الموجودية للفرد البشري وبالتأكيد على أن البحث عن المعنى في الحياة البشرية من خلال فحص الفردية البشرية. كان بيترارك قادرًا على جعل رؤيته صلبة وجذابة من خلال عرض حياته الروحية للعامة بالإضافة لمجموعة من الشخصيات القديمة المختلفة عن القديسين والشهداء التي تحرس كل مداخل كاتدرائية الكنيسة الجرمانية. أقام بيترارك هنا لمعاصريه سبيلان. قادت المرحلة الأولى من هذه الرحلة إلى جزئية لم تطرق من قبل عن الذات المملوءة بالعاطفة والرغبة التي لم تعد دنيوية ولا روحانية، ووجب اقتلاعها وتقييدها ولكن بدلًا من ذلك أصبحت انعكاسًا لفردانية كل شخص، وأنها أمر يستحق الاستماع وصقله والتعبير عنه باستمرار. فيما قادت المرحلة الثانية في اتجاه معاكس إلى ماضٍ قديم ولكنه حاضر في زمننا بكل أسف، ماضٍ مملوء بأفراد شجعان فطاحلة ممن نالوا الشهرة وشكل من الخلود من خلال صقلهم لفردانيتهم. ومع ذلك فقد كانت هاتان المرحلتان على اتصال لأنها تحصلا من خلال استكشاف وإعادة اعتبار سير الرجال العظماء في العصور القديمة، ومن خلاله بدأ الفرد في فهم الطريقة التي تجعله يقوم بتشكيل فردانيته، وهذا ما قاد إلى حياة تقية ولكنها مع ذلك نبيلة، حياة تستحق التذكر. أظهر بأن الخلود لم يحتكر على القديسين والشهداء فقط، ولكن أيضًا كل من حاكى حياة أشخاص مثل سسيبو، سيسيرو، هومر، فيرجل، سقراط وأفلاطون، المقاتلون والساسة والفنانون والفلاسفة ممن خلقوا وحافظوا على العالمان الروماني والإغريقي. ما يقبع مخفيًا خلف هذه الأمثلة البراقة هو فكرة الإنسان الفرد وغاياته التي تصنع الفارق، من أنهم يمتلكون كرامة ومنزلة. كانت هذه الفكرة ثورية ووقفت ضدًا للمعتقد السائد عن الخطيئة الأصلية وهبوط آدم، والتي جردت الأفراد من قيمتهم الجوهرية أو من قدرتهم على الوصول إلى الكمال الفردي. أصبح المفهوم البيتراركي عن الأولوية الموجودية لفردانية الإنسان ضوءًا يقود المشروع الإنسانوي، والذي جعل من النهضة والعالم الحديث أمرًا ممكنًا.

صوّر المشروع الإنسانوي مسبقًا في تطلع بيترارك للجمع بين التورع المسيحي والفضيلة الرومانية تحت مبدأ الأفلاطونية. على الرغم من أن بيترارك لم يكن قادرًا على تحقيق هذا المسعى، ولكن من تبعوه ضاعفوا جهودهم من أجل تحقيقه. وكما سنرى فإن توليف مثل هذه العوامل مهمة صعبة ولم تستدعِ الإنسانويين إلى مجرد إعادة التفكير في ما كان يعنيه أن تكون أخلاقيًا فحسب، بل إلى ما كان يعنيه أن تكون مسيحيًا. ركز الإنسانويون

الإيطاليون على النماذج الرومانية، ومالوا بشكل متزايد نحو الفردانية البطولية والبرومثية التي تطلبت تركيزًا شديدًا على القراءة الأفلاطونية المحدثة للمسيحية، التي قللت من شأن هبوط آدم في صالح رؤية الإنسان كمخلوق على صورة الإله. وعلى إثر ذلك وجد الإنسانويون الإيطاليون صعوبة متزايدة في الحفاظ على ذلك الانفصال بين الإله والإنسان. حمل الإنسانويون الشماليون رؤية أقل إجلالًا للقدرة البشرية، ولكنهم ركزوا كذلك على أهمية الحياة الأخلاقية. لم يكن النموذج المعتمد عليه لهذه الحياة في سسيبو، سيسيرو، أو يوليوس بل من خلال المسيح. لهذا لم يكونوا يهدفون إلى المجد والعظمة بل الحشمة والكرامة من خلال صنع المعروف المسيحي. وعلى عكس رفقاءهم الطليان، لم يتصور الإنسانويون الشماليون أن في استطاعة الإنسان أن يكون إلهًا، ولكنهم تصوروا أن تكون لإرادته دورًا مهمًا في تحديد خلاصه من عدمه. على الرغم من أنهم على إثر ذلك لم يسقطوا في البرومثية، إلا أنهم اقتربوا كثيرًا من البيليجانية. مع ذلك فلا أحد من هذين الشكلين من الإنسانوية كان قادرًا على الوصول إلى تركيبة تستطيع إراحة حالة القلق الهائلة الحاصلة من خلال مفهوم كمال القدرة الإلهية. وكنتيجة لم يستطع أي منهما تعطيل صعود شكل متقد من المسيحية البروتستانتية التي ابتعدت عن التركيبة الإنسانوية للتقوى المسيحية والأخلاق الرومانية والأفلاطونية، إلى لاهوت رهيب هز أوروبا حتى جذورها.

استعمل مصطلح «الإنسانوية» لأول مرة عن طريق باحثي القرن التاسع عشر لتسمية نظام التعليم النهضوي المبني على الطبقات. اعتمدوا على مفهوم «الإنسان المتحضر» في القرن الخامس عشر، مشيرين إلى من درسوا الأدب الكلاسيكي والفلسفة في الدراسات الإنسانية دون رؤية لفهم الإله أو تكوين نظام لاهوتي، ولكن من أجل فهم ما يعني أن تكون إنسانًا وكيف يجدر بالبشر أن يعيشوا حياتهم[2]. تم فهم الإنسانوية على إثر ذلك كنظام تعليمي وتدريبي شامل يضع تركيزًا شديدًا على فردانية الإنسان وكرامته ومكانته المميزة في الكون[3]. بالتالي لم تكن «الإنسانوية» مجرد فلسفة بل كانت حركة حضارية شاملة تضمنت الشعر، الأدب، الفن، التاريخ، والفلسفة الأخلاقية[4].

على الرغم من اتفاق العديد على أن الإنسانوية تستمد إلهامها من بيترارك، إلا أن العديد يعتقد بأنها تدين بالكثير لتراث إيطالي أقدم من الرسائل المكتوبة والخطابة العامة. لم تنجح حضارة العصور الوسطى في اختراق إيطاليا عميقًا كما فعلت في باقي أنحاء أوروبا. كان يوجد تراث إيطالي مستمر خاص ترجع جذوره إلى أواخر الزمن الروماني، متجليًا في

الفن والشعر والتعليم والبلاغة والنحو والأعراف القانونية[5]. سمي حاذقوا هذا الشكل من الخطابة العامة والكتابة «المملين»[6]. نشأ والد بيترارك على التراث ومنح ابنه تعليمًا مماثلاً. كان من الواضح أن العديد من الإنسانويين المتأخرين تدربوا على هذا النظام التعليمي. على الرغم من عدم تشكيك أحد في أن هذا التراث المبكر لعب دورًا في تطور الإنسانوية، إلا أن هناك بعض النقاش حول درجة أهميته، لأنه وعلى عكس الإنسانوية فإن المملين كان لهم اهتمام طفيف بالعصور القديمة. من يرى الإنسانوية كامتداد لتراث المملين يقرؤون اهتمام الإنسانوية بالقدماء كمجرد وسيلة لتطوير فنهم البلاغي، لا كإعادة توجيه جذرية لأهدافهم ونشاطاتهم[7]. فهم يرون بأن الإسمانيين مثل سالتوتي يشغرون منازل مطابقة لتلك التي شغرها الديكتاتوريون قبل 150 عامًا. ويشيرون أيضًا إلى أن حقيقة أن الإسمانيين عادة ما كانوا يشغلون مناصبًا في البلاغة والنحو بدلًا من الفلسفة الأخلاقية في الجامعات قبل القرن الخامس عشر، وبأنهم لم يقوموا بتطوير ميتافيزيقيا تخصهم[8]. ومع ذلك فإن هذه الدعاوى غير مقنعة جدًا. على الرغم من أن المشروع الإنسانوي قد تنامى عن طريق التراث الديكتاتوري. إلا أنه من الواضح أنه لم يتطور عن طريق مجرد رجوع الإنسانويين للعصور القديمة، ولكن من خلال أهدافهم ومطامحهم. لم يسمِّ بيترارك نفسه على سبيل المثال واعظًا، ولكنه أشار لنفسه إما كفيلسوف أخلاقي أو شاعر[9]. إلى جانب أنه وعلى الرغم من أن الإسمانيين لم يشغروا مناصب في الفلسفة الأخلاقية في الجامعات خلال الجزء الأول من القرن الرابع عشر، إلا أن هذا يعود بالتأكيد إلى احتكار منافسيهم لهذه المناصب. على الرغم من أن الإسمانيين الأوائل لم يطوروا ميتافيزيقيا، إلا أن هذا لم يكن عائدًا إلى عدم اكتراثهم بالفلسفة لصالح الفلسفة الأخلاقية، وكراهيتهم للنزاعات الميتافيزيقية غير المنتهية التي ميزت المدرسية. بالتالي وعلى الرغم من أن الإنسانوية كانت مثقلة بتراث المملين، إلا أنها تجاوزته بوضوح، وبعد بيتراك لم يعد هناك مجال للشك من امتلاك الإنسانوية لهدف مختلف لمن سبقهم.

لم يشكك الباحثون في جذور الإنسانوية فحسب بل في معناها وأهميتها. منذ عصر بوركهارد ونيتشه، فهمت الإنسانوية من أحد المدارس كإحياء لوثنية العصور القديمة ومعادية للمسيحية، كتحول مما سماه نيتشه بأخلاق العبيد إلى أخلاق السادة عند الإغريق والرومان. هذه الرؤية التي تصور الإنسانوية كتيار معادي للمسيحية، تلقى قبولًا كبيرًا في القرن العشرين بسبب تزايد تعريف الإنسانوية بأنها إنسانوية علمانية. من هذا المنطلق

تمت مهاجمة الإنسانوية بضراوة عن طريق الكاثوليكيين والبروتستانتيين بوصفهم مبشرين بحداثة علمانية ملحدة. رأى إتيان غليسون التوماوي على سبيل المثال بأن الإنسانوية كانت في الحقيقة إعادة إحياء للأبيقورية والتي كانت مسؤولة عن تفشي مذهب المتعة وهو ما كان مقوضًا للحياة الحديثة[10]. ورأى اللاهوتي البروتستانتي رينهولد نيبور بطريقة مماثلة الإنسانوية كمحاولة لجعل الإنسان مركزًا للأشياء بدلًا عن الإله، محاولةً تضخيم قدرة الإنسان وإرادته بالتحديد في تحقيق خلاصه الخاص[11]. تردد صدى هذه الآراء بشكل كبير داخل المجتمع المتدين.

مع ازدياد انتقاد الإنسانوية من قبل المتدينين، أصبحت فكرة المجتمع العلماني كأساس محتمل للحياة الأخلاقية والسياسية رائجة بشكل متزايد. قد تكون أول التفسيرات العلمانية رواجًا لمذهب المتعة هي من صياغة هانز بارون من خلال ربطه للإنسانوية بالمدنية الجمهورية. يقبل هذا التفسير القراءة النيتشوية للإنسانوية كحركة في جوهرها وثنية شكوكية وعلمانية ومعادية للدين، ولكنه يرفض استنتاجه النخبوي بتزامن الإنسانوية مع الاستبداد. وبدلًا من هذا يرى بارون وعدد من تابعيه الإنسانوية بالتحديد إعلائها من شأن الفضيلة الرومانية والحياة المدنية كأساس للمدنية الجمهورية لفلورنس وغيرها من الدويلات الإيطالية[12]. لا يرى الذاهبون إلى هذا الرأي الإنسانوية كفنانين ومفكرين يعيشون الحياة التأملية، ولكن كممثلين سياسيين وضعوا الحالة الإنسانية نصب أعينهم. قاموا بالإشارة إلى سالوتاتي وبروني وبروتشليوني ممن كانوا ممستشارين في الجمهورية الفلورنسية، بالإضافة إلى الإنسانويين المتأخرين مثل جويشارديني وقبل هؤلاء كلهم ميكافيللي والذي لم يتول منصب المستشار الثاني في فلورنس فحسب، بل قام بتطوير نظرية جمهورية تتبع النموذج الروماني وكان مسؤولًا عن تأسيس أول جيش جمهوري فلورنسي. تلقى هذه الرؤية للإنسانوية رواجها في الدراسات الإنغلو - أميركية والتي تركز على محاكاة الإنسانوية وإحياءها لمدنية العصور القديمة وللأسس الجمهورية والفضائل، وعلى أثر هذه الجمهورياتية على المؤسسات والممارسات الإنكليزية والأميركية[13].

إن الفكرة القائلة بأن الإنسانوية قبل كل شيء هي إنسانوية مدنية هي فكرة خاطئة وموهمة. لعبت الإنسانوية المدنية أو الجمهوراتية المدنية دورًا في عدد من المدن الإيطالية خلال هذه الفترة، ولكن لم تكون الحركة الإنسانوية كلها أو حتى الجزء المفهومي منها. وحتى تقوم بملاحظتها بشكل مركزي يجب عليك أن تقبل خرافة تاريخية روجها الإنسانويون

أنفسهم، والذين وبوضوح كانوا يعلمون بأنهم ليسوا وثنيين ولكنهم كانوا مسيحيين وجزءًا من المجتمع المسيحي مثل ما هم جزء من أنظمتهم العلمانية[14]. وحتى لو كان أحد ما على استعداد لضمان أن هذا العامل المدني قد يكون لعب دورًا مهمًا في الإنسانوية الإيطالية أو على الأقل الفلورنسية وبلعبه دورًا ثانويًا، ولكنه مهم في نفس الوقت في تطور الليبرالية الأنغلو ـ أميركية في القرن السابع عشر والثامن عشر، فالمدنية الإنسانوية في القرن الخامس عشر والسادس عشر كانت أقل أهمية في بقية أوروبا، وبالتأكيد في إيطاليا مقارنة بالإنسانوية المسيحية. أمثال بارون ممن أرادوا أن يجدوا أساسًا علمانيًا للحكومة الجمهورية غير مرتبط بمفهوم لوك عن الحقوق، وبما رأوه كقراءة اقتصادية سياسية رأسمالية مفرطة داخل بدايات التراث الإنسانوي. قاموا بالتالي بالتغاضي عن الصلة العميقة بين الإنسانوية والمسيحية.

ترتبط الإنسانوية المسيحية عادة بالإنسانوية الشمالية وبالتحديد بإراسموس وتوماس مور. على الرغم من كونهم مسيحيين مستقلين، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الإنسانويين الإيطاليين الأوائل لم يكونوا كذلك. كانت الرؤية الإنسانوية للمسيحية التي تطورت في إيطاليا كانت صحيحة تعارض في جذورها مع المسيحية المدرسية ومسيحية العصور الوسطى، ولم تملك أوجهًا مشتركة عديدة مع اللاهوت البروتستانتي أو الكاثوليكي الذي تطور من خلال صراعات الإصلاح البروتستانتي، ولكنها كانت بلا شك مسيحية في نواياها وقامت بلعب دور مهم وفي غالب الأحيان متسترًا في تطور المسيحية من القرن السابع عشر وما بعده كما سنرى. كيف لنا إذن أن نفهم الصلة بين الإنسانوية والمسيحية؟

على الرغم من الإجماع شبه الكامل من قبل الإنسانويين على رفض الفكر المدرسي، إلا أنهم كانوا أكثر التباسًا فيما يخص الإسمانية. على الرغم من هجرهم للمنهجية واللغة الإسمانية، إلا أنهم تمسكوا بشكل مفاجىء بآراء مشابهة في عدد من الأمور. ومن خلال اعتماد باحثين مثل جيرولد سيجال وتشارلز ترينكاوس على الأعمال المبكرة لإرنست كاسيرر، فقد جادلوا بثقة بأن المشروع الإنسانوي مدينًا للإسمانية[15]. على الرغم من حضور ذلك بوضوح في حالات سالوتاتي والمفكرين المتأخرين مثل نيكولاس الكوسي، إلا أنه أقل حضورًا في حالة بيترارك والذي كانت أفكاره أقل معاصرة لأفكار أوكهام وأتباعه المباشرين.

أصبح فك ارتباط هذه الصلة صعبًا بسبب حقيقة أن الفكر المدرسي لم يعد قويًا وذا انتشار واسع في إيطاليا كما هو عليه في شمال أوروبا في القرن الثالث عشر. أصبح الفكر

المدرسي بارزًا في إيطاليا في نفس الوقت الذي كانت الإنسانوية بارزة فيه[16]. كانت التجربة المدرسية الإيطالية على إثر ذلك مختلفة بشكل ملحوظ عن مثيلتها في بقية أوروبا[17]. على أي حال، أكد ترينكوس وآخرون على تورط الإيطاليين في السجالات الإسمانية المتشنجة في بدايات القرن الرابع عشر[18]. وأشاروا كذلك إلى أن بيترارك وسالوتاتي وبروتشولوني وفيكينو ..الخ كانوا يردون على المعضلة الفلسفية والسايكولوجية التي برزت من خلال النقاش الكبير بين المدرسيين الواقعيين ومخالفيهم من الإسمانيين[19]. نعلم بأن بيترارك كان مدركًا للمحاجات الاصطلاحية التي طرحت من قبل الإسمانيين[20]. بالإضافة إلى كونه إيطالي المولد وقام بالدراسة في بولونيا، فقد أمضى وقتًا طويلًا في بدايات حياته في أفينغون وقام بالتواصل مع المجتمع المدرسي هناك. أخيرًا، كان بيترارك وسالوتاتي قريبان من العديد من الأوغسطينيين مثل ديويجي البورجي وسان سيبولكرو ولويجي مارسيلي وهم جميعًا ممن حسبوا على الإسمانيين[21].

حتى ولو رفض أحد المفهوم الذي **تكون من خلاله بيترارك أو كان يستجيب إلى الفكر الإسماني**، وأوجه التشابه واضحة[22]. فمن ناحية وجودية ترفض الإسمانية والإنسانوية الواقعية من أجل الفردانية، وكلاهما يرفض القياس المنطقي. يهدف الإسمانيون إلى استبداله بمنطق أسماء أو مصطلحات، فيما ينتقل الإنسانويون إلى البلاغة[23]. أما من ناحية لاهوتية فكلاهما يصور الإله ككليّ القدرة بشكل جوهري وكنتيجة لذلك فهم يرفضون اللاهوت العقلاني لصالح الكتاب المقدس[24]. وكلاهما يتكيء أيضًا بشكل كبير على أوغسطين. من ناحية كوزمولوجية، يرى كلاهما العالم كفوضى من الأجساد الفردية المتحركة لا كعالم يتبع نظامًا طبيعيًا ثابتًا. أخيرًا لا يرى كلا الطرفان البشر كحيوانات عاقلة، ولكن كموجودات فردية ذات إرادة[25]. أما في المجال السياسي، يهدف الاثنان أيضًا إلى تطوير نظريات جمهورية للسيادة[26]. مع ذلك فقد تكون كل أوجه التشابه هذه عرضية. بالإضافة إلى وجود اختلافات حقيقية ومهمة بين الإنسانوية والإسمانية في كل أشكالهم المختلفة وتبدلاتهم. وحتى تفهم الصلة بين الإنسانوية والمسيحية نحتاج لذلك أن نفحص تطور الإنسانوية بشكل دقيق.

كانت الإنسانوية منذ البداية ذات بناء رصين لما بدى أقرب للمتهافتة أطرافه أحيانًا. لم يكن الإعجاب بالعصور القديمة الوثنية، بأخلاقها وأبطالها السياسيين، بفنها وفلسفتها، بتراجيديتها وأدبها وتقاليدها البلاغية، لم يكن متسقًا بسهولة مع مفهوم الخطيئة الأصلية،

بتوقير الشهداء، بالانقطاع الرهباني، بمفهوم الإحسان المسيحي، بفوقية الكتاب المقدس أو بالزهد، ولم تزل المحافظة على ترابط هذا كله صعبًا. وكما رأينا في الفصل الماضي، أعجب بيترارك وامتدح الحالة الفاعلة، والفضائل المتطلب تحصيلها من أجل الحفاظ عليها، ولكنه أكد كذلك على فضائل الحياة التأملية التي تمارس من قبل الرهبان، وطوروا من خلالها رؤية جديدة للحياة الانعزالية العلمانية التي تحوي وقت فراغها الخاص بالتأمل والإبداع. وهذا ما جعله ينحو إلى جمع الحياة السياسية الفاعلة للأبطال الرومانيين ممن أعجب بهم إلى جانب المسيحية الأوغسطينية التي اقتنع بها. كان ناقدًا للفساد الحاصل في الكنيسة، ولكنه وجد مرجعه يعود لا إلى العقيدة المسيحية أو إلى البنية المؤسسية للمسيحية، ولكن إلى ضعف طبيعة الإنسان. إلى جانب أنه شكك في قدرة البشر على عيش حياة علمانية تامة. على الرغم من تأكيده في أكثر كتبه علمانية «معالجات للقدر والخطيئة والعدل»، من قدرة المنطق على لعب دور مهم في تحسين الصعوبات التي يجابهها البشر، إلا أنه أكد على أن حل الإشكالات الدنيوية لا يمكن أن ينفصل عن سؤال الخلاص. أخيرًا على الرغم من إعجابه بالرجال الشرفاء مثل سكيبيو وكاتو، إلا أنه لم يتجاهل وثنيتهم، رافضًا على سبيل المثال تعاليم سيسيرو من أن الفضائل هي في يد الفرد في حين أن القدر في أيدي غيره[27].

على الرغم من أن بيترارك رأى الضرورة في التوفيق بين التدين والإحسان، إلا أنه لم يكن قادرًا أبدًا على جمعهم في تركيب متماسك. مع ذلك فقد قام بوضع هدف يتبعه خلفاؤه من بعده بعدة سبل من أجل تحقيقه. وكما أشرنا سابقًا، فإن المفتاح من أجل هذه التوليفة في رأيه كانت من خلال الأفلاطونية. كانت الأفلاطونية في تصوره مبهمة بعض الشيء. فأغلب ما يعرفه عن أفلاطون كان من مصادر ثانوية، خصوصًا من خلال سيسيرو وأوغسطين. وحقيقة اعتماد كلا معلميه الروحانيين على أفلاطون وإعجابهم به أقنعته بأن التوفيق بين المسيحية والوثنية على أسس أفلاطونية كان أمرًا ممكنًا. مع ذلك فإن معرفته بأفلاطون كانت محدودة جدًا ومعرفته بالتطورات اللاحقة على الأفلاطونية كانت أكثر محدودية. وبصرف النظر عن هذا كله، إلا أن من خلفه من الإنسانويين تبعوه في التفاته نحو الأفلاطون والأفلاطونية في سبيل التوفيق بين تورع المسيحية والفضيلة الرومانية.

كان الإنسانويون بعد بيترارك أقل رغبة في مدح الرهبنة وعدد من الممارسات الدينية في العصور الوسطى أو حتى قبولها، ولكنهم لم يكونوا ضد الدين أو ضد المسيحية. فقد رموا كذلك إلى التوفيق بين الأخلاق والتورع. وفي محاولة للموازنة بين هذين العاملين، قاموا

بالاعتماد على قراءة أفلاطونية محدثة للمسيحية لم تعد ترى الإنسان كمخلوق هابط من الجنة يتعذر صلاحه بل كصورة غايتها إثبات رؤيتهم للبطولة الفردانية. إلا أن هذا التوجه تطلب منهم التهوين من شأن الخطيئة الأصلية والسقوط من الجنة واللتان كانتا تحت تهديد مستمر في الوقوع في البيليجانية. ومع ذلك فلم يرى أكثر الإنسانويين تطرفًا أنفسهم كمعادين للمسيحية، وهذا مفاجىء لنا لأننا نواجه صعوبة في تصور اعتقاد أحد ما بأن أمثال هذه الفردانية الأسطورية والبروموثية قد تكون مسيحية، وهذا عائد في معظمه إلى ربطنا للمسيحية بالتواضع. وهو ما يجعلنا مائلين إلى القول بأن مسيحية الإنسانويين الإيطاليين كانت مجرد تمويه لتحقيق غايات معادية للمسيحية. وهذا قول خاطئ، فالإنسانويون أنفسهم كانوا على وعي بالتشابك الحاصل في أفكارهم، ولكنهم اعتقدوا بأن هذه العوامل المختلفة قابلة للتوفيق فيما بينها، ولهذا لم يعتقدوا بأنهم مجبرون على الاختيار بين أثينا والقدس أو بين مدينة الرب ومدينة الوثنيين.

صحيح أن الرؤى الدينية لغالبية الإنسانويين كانت مختلفة عن غالبية سابقيهم في العصور الوسطى، ولكن هذا لا يعني بأنهم كانوا أقل انتماء للمسيحية. صحيح أنهم طوروا من اعتقاداتهم وممارساتهم في كثير من الأحيان بسبب امتعاضهم من مسيحية القرون الوسطى وكجزء من محاولتهم لتحصيل تقاليد مسيحية أكثر أصالة. اقتنع الإنسانويون بأن التقاليد المسيحية لمعاصريهم كانت في أفضل حالاتها صورًا محرفة لمسيحية أوغسطين الأصيلة وغيره من آباء الكنسية، ولاموا اعتماد المدرسيين على أرسطو الوثني والمسلم ابن رشد على هذا التحريف. اعتقدوا بأن مفتاح صحوة التدين الأصيل هو في تحديد ومن ثم نزع هذه الاعتقادات والممارسات التي رأى فيها باحثوهم المؤرخون واللغويون زيادة متأخرة على المسيحية. قوي هذا الدافع الإصلاحي واشتد من خلال استعادة مصنفات سيسيرو وسينيكا وغيرهم من الكتاب الرومان، إلى جانب محاورات أفلاطون وأعمال الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين[28]. أعطتهم هذه الأعمال صورة دقيقة للبيئة الثقافية التي تطورت من خلال المسيحية الأولى، وإلى الطرق التي اطَّلعت فيها الاعتقادات والممارسات المسيحية على التعاليم الأخلاقية والميتافيزيقية القديمة.

الإنسانوية الإيطالية

نحت الإنسانوية الإيطالية منذ بدايتها إلى التوفيق بين التدين المسيحي وفضيلة العصور

القديمة. كان كولوتشي سالوتاتي من الإنسانويين البارزين بعد بيترارك (1341 ـ 1406). تعلم منذ صغره على يد موقولي وهو صديق لبيترارك، ثم عمل كأمين سر للبابوية. بدأ في عام 1368 بمراسلات مع بيترارك. استدعي إلى فلورنتينا عام 1375 ليخدم كمستشار للجمهورية الفلورنتينية وكان أحد المؤيدين البارزين للجمهوراتية المدنية. على الرغم من أنه كان مشاركًا في الشؤون المدنية، إلا أنه كتب مقالتان «في القدر والنصيب» و«عن الدين والهروب من العالم». ومن خلال تأثره الكبير ببيترارك والإسمانيين قام بتطوير مفهوم للفرد واتكأ بشدة على أثر الإرادة، واستند على الأمثلة الوثنية من أجل تكوين فكرة عن الفرد ليتعرض للنقد من قبل الدومينكيين من أمثال جيوفاني دومينشي (1357 ـ 1419) من أجل ذلك، ولكن مفهوم كرامة الفرد الذي قام بالتوصل له في مقالته «في القدر والنصيب» على سبيل المثال، كان راسخًا بوضوح في فكرة الإرادة الحرة التي استلهمها من أوغسطينوس[29]. إلى جانب إدانته للاعتقاد الرواقي القائل بأن الفضيلة هي الخير الوحيد وبأن الرغبات منافية للمسيحية ومؤذية. رفض أيضًا الأرسطية من خلال أسس إسمانية، ولكنه رفض النزاع الإسماني بأن كمال قدرة الإله جعلت من حرية البشر أمرًا مستحيلًا[30]. لذا فإنه من غير المفاجئ أن يكون المختلفون على الجهتين في النقاش الإسماني والواقعي اعتبروه معادٍ للمسيحية، ولكن قد يكون من الخاطئ أن يفترض بأن شهادتهم هذه تصرفية. لم يوجد أي شكل توحيدي من المسيحية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ولكن مجموعات مختلفة من الاعتقادات والممارسات المسيحية. لم تكن المسيحية الإنسانوية خيارًا لغالبية المسيحيين بالطبع، ولكن كان لها تأثيرها خصوصًا بين المثقفين، وقبلت بشكل عام على أنها أرثوذوكسية.

كان الدفاع عن مفهوم كرامة الإنسان أساسًا للمشروع الإنسانوي[31]. ومن أجل الدفاع عن هذا المفهوم كان من الضروري أن يتم التركيز على حقيقة أن الإنسان خلق على صورة الإله، والتهوين من توابع هبوط آدم من الجنة والخطيئة الأصلية. كانت هذه الجوانب مهمة لغالبية الإنسانويين ولكنها كانت مشكلة كذلك. استوعبوا أنه وبدون قراءة ليبرالية لكلا الأمرين، فإنهم سيصلون إلى أن الرموز الأخلاقية للعصور القديمة، سقراط، سيسرو، وكاتو مصيرهم العقاب. حاول دانتي أن يحتال على هذه المشكلة من خلال وضع سقراط في برزخ، ولكن هذا لم يكن كافيًا لغالبية الإنسانويين ممن احتاجوا إلى الاعتقاد بأن الأخلاق والتدين كانوا أقرب إلى التطابق. إذا ما عوقب بشر من أمثال سقراط فسيكون من الصعب

تجنب الاستنتاج الإسماني من أن الإله غير مبال أو حتى غير عادل. ومع ذلك فإنه كان من الممكن لهؤلاء الأشخاص النبلاء أن ينالوا الخلاص دون معرفة المسيح، فهذا يعني بأنه سيكون من الصعوبة أن يفهموا المغزى من كون المسيح وتضحيته أمرًا ضروريًا.

وظف الإنسانويون استراتيجيتان مختلفتان في سعيهم من أجل حل هذا الإشكال. ومن خلال تتبعهم لرواية بول في رسالة إلى أهل روما من أن شرائع الإله تجلت من خلال نظام الطبيعة، قرروا بأن الوثنيين ممن عاشوا حياة فاضلة مستندين في ذلك على الطبيعة وكنتيجة تعرفوا وبجَّلوا بل وربما «عبدوا» الإله حتى وإن لم يعرفوا المسيح. وكان هذا صحيحًا خاصة في حق الوثنيين من أمثال سقراط وسيسرو ممن قرروا وجود إله واحد. بالتالي فإن الوثنيين الأخلاقيين إذا ما توسعنا في تصورنا هذا، قد يعتبرون من الحظوة. الإشكال الوحيد الذي تواجهه هذه الرؤية هو دفعها لقائلها نحو البيليجانية. الاحتمال الآخر وهو ما سنناقشه أدناه، كان في تصور أصل واحد مشترك بين المسيحية والفكر الوثني. وهذا الأصل المشترك قد يصيح مبررًا للاعتقاد الإنسانوي القائل بأن التعاليم الأخلاقية للوثنيين كانت مستلهمة من الإله، وكنتيجة لذلك فهي مطابقة في أساسها لتعاليم المسيح.

بسط التقارب بين الفكر المسيحي والوثني في أعمال ليوناردو بروني (1369 ـ 1444)، والذي كان تلميذًا لدى سالوتاتي وعمل مثله كأمين سر للبابوية قبل عودته لفلورنسا عام 1415 مخلفًا إياه في منصب المستشار. ومن ضمن إسهاماته العديدة، خفف بورني بشكل كبير الشكوك الدينية من أن القراءة الإنسانوية للنصوص العلمانية أفسدت التدين من خلال ترجمة ونشر من بازل، أحد عظماء المسيحية، مدافعًا عن قراءة التلامذة المسيحيين للشعراء الوثنيين[32]. بالإضافة إلى إشاعته لمفهوم جديد للتاريخ تم تشكيله عن طريقه فلافيو بيوندو (1392 ـ 1463)، والذي لم يقم بتقسيم التاريخ استنادًا إلى نظرية الإمبراطوريات الأربع التي سيطرت على التفكير التاريخي لقرابة الألف عام، ولكن إلى تقسيم ثلاثي للعصور القديمة والوسطى والحديث. وهذا الفهم الجديد الذي كان مدينًا لمفهوم بيترارك للعصور المظلمة التي فصلت بين عصره والعصور القديمة، وهو ما كان جذريًا في تطور الإسمانية المسيحية لتعمل كمبرر لجهود الإنسانوية لاستعادة مسيحية عريقة قديمة أقرب للفكر الأخلاقي القديم منه إلى المسيحية الفاسدة، التي تنامت في القرون المظلمة الوسطى. أخيرًا كان أحد أوائل مترجمي المحاورات الأفلاطونية على الرغم من عدم دقة ترجماته.

وهذا الإيمان بإمكانية إعادة إحياء تجمع بين التدين المسيحي والأخلاق القديمة كانت

ظاهرة بوضوح أكبر في أعمال أحد تلامذة بروني وهو لورينزو فيلا (1407 ـ 1457). كان فيلا مدافعًا متحمسًا عن المسيحية، ولكنه كان معتنقًا للأفلاطونية كذلك ومناهضًا للأرسطية والرشدية حاله كحال كل من كتب الإدانة عام 1277 [33]. كان منزعجًا بالتحديد من ما رآه أخلاقًا مشائية ورواقية تعرض على أنها تدين مسيحي. اعتقد بأنه وحتى تصبح مسيحيًا فعليك أن تقبل بحقيقة الكتاب المقدس. ولكنه كان يرى الحقيقة حرَّفت بشكل بالغ. مع الأسف، فقد استطاعت أدوات فقه اللغة الإنسانوية أن تسمح للباحثين في تصحيح كثير من هذه التحريفات. أكثر هذه «التصحيحات» شهرة وأكثرها أهمية بلا شك كان إثباته الضخم عام 1440 بأن تبرع قسطنطين، المؤسس للسلطة الدنيوية البابوية، كان مزورًا. على الرغم من إضعاف هذا الإثبات لسلطة الكنيسة، إلا أنه لم يكن معاديًا للمسيحية ولم يفهم كذلك حينها. تم تعيين فيلا أمينًا عامًا للبابوية عام 1448 بسبب إمكانياته اللغوية التي مكَّنته من إثبات هذا التزوير.

وكما رأينا في الفصل الأخير، رأى بيترارك البشر كموجودات ذات إرادة لا كموجودات عقلانية، وهو أمر جوهري في فرديتهم. مع ذلك لم تكن آثار هذا الموقف واضحة لبيترارك ولم تتضح إلا للإنسانويين المتأخرين. إن التفكير من هذا المنظور لس شكلًا من أشكال التأمل بل العمل. لا يرث البشر من مجرد تفكيرهم نظامًا للعالم، ولكنهم يمنحونه الشكل أو يريدونه. وهذا ما يعني بأن كل اللوقوس وكل اللغة هي شكل من أشكال الشعر [34]، وبالتالي فإن المعرفة هي شكل من أشكال الخلق. مع ذلك فإن خلق البشر لا يمكن أن يكون خلقًا من العدم، لأن الإرادة الإلهية خلقت للعالم بنيته، بالتالي فإن المعرفة هي إعادة خلق لخلق الإله الأصلي أو «المحاكي» إذا ما أردنا استعمال مصطلح أفلاطون، هي إرادة تالية لما أراده الإله. في هذه الحالة يلعب الفن دورًا رئيسيًا في المشروع الإنسانوي، على الرغم من أنه لا يؤخذ كممارسة للابتكار أو التعبير. بدلًا من ذلك، ومن خلال اعتمادهم على أفلاطون فقد تصوروا الفنان معيدًا لخلق الجوهر الإلهي الجميل للخلق في كل أشكاله وتشكلاته من وإلى تصوير الإله نفسه. رأى فيلا وضوح الصلة بين الفن والدين. يقول ترينكوس:

> **«يرى فيلا أن عالم الدين مخترع من قبل البشر ومصور من قبلهم لا لأن العالم لا وجود مستقل له، لأن عقيدة ديننا تؤكد على وجوده، ولكن لا نستطيع معرفته إلا عن طريق النبوة وبشكل مجازي»** [35].

لا يمكن أن يختزل الإله كموجود ضمن هيئات محدودة إلا في حدود المجاز. وهذا

يعني بأن الدين لا يمنح هيئته إلا للإرادة البشرية. ومع ذلك فإن الدين لا يختلف من هذه الجهة عن أي شكل من أشكال المعرفة. وكنتيجة توصل ترينكوس بأن فالا يرى:

«بأن ليس العالم الإلهي فحسب بل عالم الطبيعة والبشر الفاني هو في إعادة اختراع وتصوير متجددة عن طريق عقل الإنسان ومخيلته المبتكرتان والنشطتان. وسبب قدرة الإنسان على فعل ذلك تعود إلى خلقه على هيئة الإله وصورته، والذي هو بدوره مصور ومخترع عن طريق البشر القدسيين أنفسهم»[36].

وقدرة الإنسان في رؤية فالا لا تجعل الإنسان في مقابل الإله، ولكنها في حقيقتها تعبير عن دور الإنسان في الألوهية بوصفة المخلوق على صورة الإله. تعمل الإرادة البشرية في هذه الحالة خلال الإرادة الإلهية من أجل تشكيل العالم، ولكنها تعمل دائمًا داخل عالم قامت الإرادة الإلهية بتشكيله.

كيف يمكن لهاتان الإرادتان أن توجدان معًا هو أمر محير. حير هذا السؤال فالا، فهو يقرر في كتابه: «عن حرية الإرادة» على سبيل المثال، بأن البشر لا يستطيعون فهم كيف يمكن للإرادة الحرة أن تتسق مع علم الإله المسبق. على الرغم من اعتقاده باتساقها إلا أنه لم يكن يملك غير الشك في جدوى ذلك، قائلًا في أحيان بأن إرادة الإله تعمل من خلال إرادة الإنسان (وهو مفهوم تبناه وطوره لوثر بشكل أوضح فيما بعد) ولو كانت بطريقة غامضة بدت وكأنها تربطه بشكل متساو بين البيلاجينية والمانوية[37].

يعتمد فالا في تقليد الإنسان هذا الدور على توفيقية الأفلاطونية لأواخر الإمبراطورية الرومانية[38]. فيما توجه بيترارك وسالتوتي إلى أفلاطون في محاولتهم للتوصل إلى موقف لاهوتي مستقل عن الفكر المدرسي والإسمانية. وهذا التوجه تم تبريره في مخيلتهم عن طريق أفلاطونية أوغسطين المعروفة. بينما كان لمفكري القرن الرابع عشر وحتى بدايات القرن الخامس، كانت لهم إمكانية وصول محدودة لكتب أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين. فيما عرف عن أوغسطين نفسه من خلال أعماله المختارة والمتضمنة في كتاب بيتر لومبارد «عبارات»، والتي أعطت انطباعًا أحاديًا عن أفكاره. فيما عجل من استرجاع فكر أفلاطون والأفلاطونية المحدثة عن طريق تجديد قنوات التواصل مع المسيحية الشرقية في مجمع فيريرا (1438 ـ 1445) والتي صادف الإنسانويون فيها ممثلًا حيًا عن التراث الأفلاطوني المحدث وهو جيميستوس بليثو (1355 ـ 1464). كانت تأثيره وتأثير تلميذه جون بيساريون

(1403 ـ 1472) خصوصًا على الإنسانوية الفلورنسية مذهلًا جدًا عن طريق تحفيز دراسة الفكر اليوناني القديم، ونصوص الفلاسفة اليونانيين. وهذا التأثير المتنامي للفكر اليوناني القديم على الإنسانوية كان له تأثير أكيد على المجتمع العلماني، ولكن الدوافع الواقفة خلفه كانت بلا شك دينية، ولم يكن هدفها أن تكتشف بديلًا وثنيًا أو علمانيًا للمسيحية، ولكن لتستعيد شكلًا من المسيحية يستطيع أن يعيد توحيد الكنسية في مواجهة الخطر التركي[39]. كان هدف البحث عن المقاتل المسيحي الجامع للتدين والفضائل العسكرية ومن يستطيع أن يقف على إثر ذلك في وجه المقاتلين المسلمين المحفزين دينيًا، كان مركزيًا للمشروع الإنسانوي، ووجد تجليات له في أعظم الأعمال الفنية الإنسانوية مثل «تسلم القدس» لتاركواتو تاسو و«الموت والشيطان» لدويرير نايت.

لم يكن قبول الإنسانويين للأفلاطونية فحسب بل للأفلاطونية المحدثة مرتكزًا على التراث الصوفي وبالتحديد على فكر ميستر إيكهارت (1260 ـ 1327/ 28) وجون الريسبوركي (1293 ـ 1381)، والذي تنبّه بشكل كبير إلى الإمكانيات اللامحدودة لروح الإنسان الفرداني كحاوٍ للإله. فيما كانت الغاية المثلى لهذه المعرفة في فكرهم لا في الاستقلال فحسب، ولكن في الاتحاد مع الإله من خلال انحلال وحدانية الوجود اللامحدود للإله. وأوجه التشابه لأفكارهم مع أفكار أفلوطين واضحة محسوسة[40]. تتبع الإنسانويون الطريق ذاته ولكنهم لم يركزوا على انحلال وحدانية الإله، ولكن على سكنى قدرة الإله في الفرد. وهذا ما قاد الإنسانوية الإيطالية في نهاية الأمر إلى بروموثية غير متسقة مع المسيحية، ولكن هذا ما حدث في نهاية سعي طويل ظل حبيسًا داخل أرثوذكسية ما قبل الإصلاح المسيحي.

على الرغم من أن الإنسانويين منذ بيترارك إلى فالا رأوا الأفلاطونية كمبدأ أساسي في توفيقهم بين التدين المسيحي والأخلاق الرومانية، إلا أنهم لم يكونوا على معرفة بالفكر الأفلاطوني والأفلاطونية المحدثة حتى يقوموا بذلك على أكمل وجه. كان فالا بالطبع على معرفة أكثر بالأفلاطونية من بيترارك، ولكن معرفته لم تزل محدودة. بالتالي لم تكن البداية إلا مع مارشيلو فيسينو (1433 ـ 1499) عندما أصبحت الأفلاطونية القلب النابض للمشروع الإنسانوي[41]. على أن فيسينو برز كفيلسوف إلا أنه كان باحثًا وطبيبًا وموسيقيًا وقسيسًا كذلك. فقد قام بترجمة كل أعمال أفلاطون تقريبًا والعديد من الأفلاطونيين الآخرين إلى اللاتينية. كان منزله في فلورنس ملتقىً لمجموعة من الإنسانويين المهتمين بأفلاطون مما يشار لها بشكل من التسامح بالأكاديمية الأفلاطونية. كامن له أثر مباشر وجذري على العديد

من الشخصيات العظيمة في عصر النهضة من ضمنهم لورينزو دي ميديتشي، ليون باتيستا ألبيرتي، بوليزيانو، كريستوفر لاندينو، بيكو ديلا ميراندولا، بوتيتشيلي، مايكل أنجلو، رافاييل، تيتيان ودورير، إلى جانب تأثيره غير المباشر على آخرين. كان على قناعة بأن أفلاطون والأفلاطونيون المحدثون على مقدرة للحفاظ على تركيبة نحى إليها بيترارك، لأنهم أظهروا المبدأ الخالد والإلهي خلال كل إنسان مما أشار له الكتاب المقدس في وصف الإنسان بأنه على صورة الإله. وكان يملك أسباب جيدة لتبرير هذا الرأي. فقد تنبّه إلى اعتماد آباء الكنيسة الكبير على الفكر الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث، وكان مؤمنًا بأن للمسيحية والأفلاطونية أصل مشترك في الفكر الغابر القديم لهرمس الهرامسة وزرادشت.

على الرغم من اتفاق الباحثين المعاصرين على تأثير الأفلاطونية المحدثة الجذري على بدايات المسيحية، وعلى إثبات أن الفكر المسيحي - اليهودي يعود بكثير من الفضل إلى الفكر الزرادشتي في بعض الأوجه، إلا أنهم يرفضون الفكرة القائلة بأن التراث الهرمسي الأدبي هو الأصل المشترك للاثنين[42]. كان الاعتقاد بهذا الأصل المشترك طاغيًا لأكثر من مئتا سنة، ولعب دورًا رئيسيًا في الفهم الذاتي للمسيحية وفي تأسيس الحداثة كما سنرى. وحتى تثبت أهمية هذا التراث الهرمسي، سيكون من العصي أن تفهم أصول الحداثة.

اعتمد كل آباء الكنيسة المتأخرين تقريبًا على المصادر المفهومية للأفلاطونية المحدثة، ولكن استيعاب ذلك كان غائبًا عنهم لمدة طويلة، وهذا عائد في أغلبه لإغلاق الإمبراطور جستنيان للأكاديمية 529 قبل الميلاد ولمبادرته المعادية للوثنية والتي ساعدت على فصل الفكر المسيحي عن الفلسفة اليونانية. كان مصدر الأفلاطونية المحدثة الوحيد المعروف في العصور الوسطى هو أبيلوس، والذي كان مترجمًا وجيهًا لمحاورة اسكليبيوس، وهي المقاربة الوحيدة المتوفرة للهرمسية في العصور الوسطى[43]. كان الشخص المؤثر في إحياء الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة هو مايكل بسيلوس (1018 - 1081)، وهو باحث بيزنطي جمع بين الفلسفة الأفلاطونية وأوراكل الكلدانية (المنسوبة إلى زرادشت)، ومتون هرمس (المنسوبة إلى هرمس الهرمسي الهرامسة) مع الكتاب المقدس. وبذلك أصبح أبا التراث البيزنطي، وهو ما بلغ أوجه مع بليثو وبيساريون وهو ما ولد من جديد في الغرب عن طريق فيسينو[44].

ما هي الهرمسية إذن؟ كان يرى بأن هرمس الهرامسة هو صوت الحكمة المصرية القديمة.

فهو لم يقم بتعليم موسى فحسب ومن خلاله اليهود والمسيحين، بل قام بتعليم أورفوس واليونانيين، من ضمنهم بيثاقوراس، وبشكل غير مباشر أفلاطون. كان يعتقد بأن أعمال هرمس إلى جانب غيرها من نصوص الحكمة القديمة مثل أوراكل الكلدانية والكابالا اليهودية مصدرًا للنص المقدس اليهودي والمسيحي. ومن أجل إحياء شكل أكثر أصالة من المسيحية، كان يبدو من المهم أن يفهم هذا الأصل، وأن يستخدم في تأويل الكتاب المقدس.

بدى تأثر فيسينو واضحًا بالتراث الأفلاطوني المحدث البيزنطي، ولكن كان هناك شيء من قبيل الصدفة في اطِّلاعه على الهرمسية. وفي عام 1462 أعطى لورينزو دي ميديتشي فيسينو بعضًا من المخطوطات لترجمتها. وكانت تتضمن العديد من المحاورات الأفلاطونية ومتون هرمسي. نعلم الآن بأن النصوص الأخيرة كانت من نتاج الأفلاطونيين المحدثين الإسكندريين بين القرنين الأول والثالث، ولكن فيسينو ومعاصريه لم يكونوا يملكون سبيلًا لمعرفة ذلك. وكانوا يفترضون صحة نسبة هذه الكتب. فيما قام فيسينو بكتابة تعليق مبكر على نص نعرفه الآن بأنه هرمسي وهو كتاب: «الأربع والعشرون فيلسوفًا». وحتى في ذلك الوقت فقد قام بإثبات أوجه التشابه لأفلاطون. وعندما تلقى متون هرمس كان قد أنجز وقتها ترجمة أناشيد أورفيوس، ولاحظ حينها فورًا أوجه التشابه بين قراءات اليونانيين الأوائل للخلق، إلى جانب حكاية أفلاطون في محاورة طيماوس، والحكاية المروية في سفر التكوين، وقصة الخلق في متون هرمس. وهذا ما دفعه للتوصل بدون مفاجأة إلى وجود أوجه تشابه مشتركة فيما بينهم[45]. وهذه كانت البداية لخطأ امتد إلى القرن السابع عشر، إلى جانب ما سنراه لاحقًا من أنه وعلى الرغم من خطأه، إلا أنه كان خطأ منتجًا بشكل كبير ولعب دورًا جبارًا ليس في الفكر الإنسانوي فحسب، بل في تطور العلم الحديث من كوبرنيكوس وبرونو إلى بيكون وجاليلو وكبلر إلى ديكارت ونيوتن[46].

على الرغم من أن نصوص متون هرمس لم تكن على ما صورت عليه، إلا أنها أسهمت بشكل مهم في تشكيل الفكر المسيحي المبكر، وبالتحديد في فكرة قدرة الإله المطلقة والحرية. تطورت هذه النزعة الأفلاطونية المحدثة في عالم مصري كانت تتلاطم فيه أفكار فلسفية ودينية متعددة ومختلفة. كانت دوافع التوفيق قوية كذلك. فقد نشأ فيلو وبلوتينوس وبروكلوس في هذا المحيط، وكانت أفكارهم تتشارك الكثير من هذه الميول التوفيقية. فيما كانت النصوص الهرمسية جزءًا من هذه الحركة التوفيقية وقامت بجمع عوامل من تراث مختلف. فقد امتلكوا تأثيرًا جذريًا على العديد من آباء الكنيسة الأوائل من ضمنهم

فيكتورينوس وأثينوس وكليمنت الإسكندري وأوريجين[47]. بالتالي وعلى الرغم من أن فيسينو ومن أعقبه من الإنسانويين كانوا مخطئين في اعتقادهم بأن الفكر الهرمسي كان مصدرًا للفكر المسيحي واليهودي، إلا أنهم كانوا محقين في الحديث عن أهميته على المسيحية[48].

وكنتيجة لعمله على هذه النصوص، أصبح فيسينو مقتنعًا باستطاعة الإنسانوية على استعادة شكل أكثر أصالة (وأكثر قوة) من المسيحية إذا ما تم قراءة الكتاب المقدس من خلال منظور أفلاطوني[49]. علاوة على أن مثل هذه المسيحية الأفلاطونية قد يتم توظيفها كبديل للفكر المدرسي. ومن خلال توضيحه لهذه الرؤية فهو لا يعتمد على أفلاطون فخسب بل على أوغسطين، أو على فكر أوغسطين المبكر المناهض للمانوية والتي أعطت حرية الإرادة البشرية أهمية أكبر بدلًا من أعماله المتأخرة المعادية للبيليجانية، والتي شككت بحقيقة حرية الإرادة هذه. إلى جانب تأثره العميق بدراسته المتأخرة للأفلاطونية المحدثة (قام بترجمة بلوتينوس وبروكلوس) وخصوصًا أعمال ديونيسوس والذي كان يعتقد فيسينو بأنه أول أتابع بول من الأثينيين، ولكن من نعلم بشأنه الآن كان تابعًا لبروكلوس[50].

يرى فيسينو بأن الإنسان وقبل كل شيء مخلوق على صورة الرب، ولذا فهو يمتلك قدرة وجلالة منزلة جوهرية. ويؤكد أفلاطون وأتباعه على مثل هذا الرأي كما يرى فيسينو من خلال عقيدتهم في أزلية روح الفرد[51]. وهذه هي الأسس التي تقوم عليها قدسية الإنسان ومن خلال صقل هذه الروح نصبح شبيهي الإله. وهنا يحيي فيسينو العقيدة الأفلاطونية المحدثة لروح العالم كمركز الكون ومنح الروح البشرية مكانة مميزة في هرم وتراتيبية الكون كالرباط الذي يجمع بين العالم الذهني والعالم المادي[52]. وصقل الروح في هذا الرؤية يجعل البشر بأن يكونون «كل شيء». بل إن فيسينو اعتقد بأن الإنسان يستطيع «خلق الجنة وما فيها بنفسه، إذا ما استطاع التحصل على الأدوات والمواد الإلهية[53]. ولأنه لا يستطيع فعل ذلك فعليه حينها أن يقنع بإعادة خلق العالم، محاكيًا له من خلال توظيفه لمهاراته وخياله.

وفي عمق لاهوت فيسينو نمت رؤية للإله على تناقض مع تلك التي نجدها في الفكر المدرسي، ولكن في استمرارية لإله من سبقه من الإنسانويين. وهذا الإله كان إله الإرادة لا إله المنطق، لم يوضع على نموذج المحرك الأول عند أرسطو، بل على نموذج الصانع الأفلاطوني. صرح بلوتينوس بما قبله أوغسطين بمفهوم قائل بأن إله الثالوث لا يجب

أن يكون محبًا فقط بل عليه أن يكون الحب ذاته من أجل أن يصبح كل شيء، وبما أن الحب وحده هو ما يمكن أن يحل مشكلة الواحد والكثرة في الوجود الإلهي ولا يمكن للمنطق أن يوجد حلًا لها. وعلى ذلك يجب أن يكون خلق الإله للعالم كفعل ناجم عن إرادة محبة. بالإضافة إلى أن الإله في جوهر حب، بالتالي يجب أن تحرس كل مخلوقاته والبشر كذلك وتقاد بالحب. وهذه الرؤية للحب هي بالتحديد ما اكتشفه فيسينو في كتاب أفلاطون «الندوة» وهو ما قام بوصفه بتفصيل بداية في كتابه: «في اللذة» (1457) ومن ثم بتوسع في كتابه: «في الحب» (1466) وهو ما تم وصفه باستحقاق بأنه أكثر الأعمال الأدبية أهمية في عصر النهضة. على الرغم من قبول فيسينو أنطولوجيا الفردانية التي عرضت من قبل الإسمانية، إلا أنه لاحظ كل الموجودات الفردية ممتلئةً ومتوحدة بواسطة بذرات الحب الإلهي. ومن خلال نزوعهم للحب يقوم البشر بالميل بشكل طبيعي إلى الخير ومن ثم إلى الإله[54]. بالتالي أكد على أن السلوك النابع من الحدس والعواطف الطبيعية ومن ضمنها الرغبة الجنسية، تسير بالإنسان نحو الإله. وهذا ما يجعل الطبيعة في ذاتها شكلًا من النعمة الإلهية التي جعلت فيسينو يتوصل إلى أنها تقود البشر إلى الخير وإلى الإله كنتيجة. تم التوسع في طرح هذه الرؤية في كتابه: «الدين المسيحي» (1474)، وهو أول عمل ينشر في هذا الموضوع، وفي كتابه: «اللاهوت الأفلاطوني أو خلود الأرواح» (1482) والذي جمع النزعات الوثنية والمسيحية في فكره[55].

كانت رؤية فيسينو للدين مكلفة. فرغم قناعته بأفضلية المسيحية، إلا أنه رأى وجود أشكال مختلفة من الاعتقادات والممارسات الدينية الشرعية:

«لا تسمح العناية الإلهية لأي جزء من العالم أن يوجد في أي زمن بلا دين. إلا أنه يسمح باختلاف الطقوس... فالإله يفضل أن يعبد بأي طريقة إلا أنه وبدون رغبة منه... إذن لا تستحق العبادة أبدًا بدافع الغرور»[56].

على الرغم من تأثر مسيحية فيسينو بوضوح بالأفلاطونية المحدثة، والغنوصية والمصادر الهرمسية، إلا أنها لم تكن مناهضة للمسيحية. كان المفهوم القائل بأن الطبيعة هي نعمة من الإله مركزيًا لفكره وللمشروع الإنسانوي المسيحي بشكل عام[57]. وهذه الفكرة مهمة جدًا لأنها تؤمن أساسًا بالتوفيق بين الإرادة البشرية والإلهية. إذا كانت الطبيعة معدة عن طريق الإله من أجل أن يميل البشر للخير بشكل فطري، حينها يستطيع البشر أن يمارسوا إرادتهم بشكل حر بشكل متناسق مع الإرادة الإلهية. وتتجسد مثل هذه الفكرة طبعًا في التراث

المسيحي من خلال الخطيئة الأصلية. وآثار الخطيئة الأصلية هي أمر متنازع عليه، ويرى الإنسانويون أنها تقوم بتعتيم عقولنا بشكل لم يجعلها غير قابلة للتذليل حتى قبل الخلاص وأنه تجاوزه إلى ما بعده. على الرغم من تعارضه في أوجه عديدة مع عقيدة الكنيسة الرسمية إلا أنها لم تكن أمرًا مناهضًا للمسيحية في مقاصدها.

على أن المسيحية بهذه الطريقة أمنت شكلًا من الفردانية المنسجمة مع الإرادة التامة الإلهية، إلا أنها نحت بشكل كبير نحو البليجانية في ذلك، وفي بعض الحالات تجاوزت الحد. وهذا كان واقعًا بلا شك في حالة تلميذ فيسينو، جيوفاني بيكو دي لا ميراندولا (1463 ـ 1494) والذي قام بدفع المشروع الإنسانوي إلا أبعد حدوده وحمله إلى مستوى أبعد مما كانت تستطيع عليه المسيحية.

تعلم بيكو في بداياته على يد التراث المدرسي. إلى جانب دراسته مع اليهودي الرشدي إلي ديل ميديقو، وتعلم العبرية والعربية في بيروجيا، بعد تزايد اهتمامه في الكبالا[58]. وعن طريق فيسينو توصل إلى العديد المصادر غير المسيحية واستعملها مثله في جهوده في تشكيل مسيحية تستطيع استيعاب الروحانية، والتي اعتقد بأنها جوهرية في ازدهار الإنسان. ومن خلال اعتماده على حجج فيسينو في كتابه: «الدين المسيحي»، أكد بيكو في كتابه: «خطاب في كرامة الإنسان» (1486)، بأن البشر كانوا كائنات خالقة بذاتها تستطيع اختيار طبيعتها الخاصة. وهذه القدرة بالنسبة لبيكو ليست جوهرية للبشر ولكنها منحة إلهية. إن الإرادة البشرية والحرية ليست آثارًا لحقيقة أن الإنسان هو أسمى المخلوقات، ولكنها نتيجة لكون الإنسان الكائن على صورة الإله هو في منزلة أسمى من كل المخلوقات، وهو المخلوق الذي يجب عليه أن يشارك تمامًا في الوجود الإلهي. وهذه المقاربة لأصل الإنسان في الخطاب كانت مقدمة لدفاع بيكو عن التسعمائة أطروحة التي استلهمت من كل ديانات العالم تقريبًا. كان هدف بيكو تعريف البشر على منزلتهم الخاصة وعلى قدرة إرادتهم الحرة، والتي اعتقد بأنها مشابهة لإرادة الإله نفسه متبعًا في ذلك فيسينو[50]. وسواء ما إذا كان بإمكان هذا المشروع التثليثي أن يكتمل هو تساؤل مطروح، لأنه وحتى في تأسيسه المبدئي فقد ذهب إلى أبعد من هذه الحدود التي كانت الكنيسة على استعداد في أن تقبل ما كان يدينه بيكو في أعماله. ومع ذلك فهو لم يتخلَّ عن جهوده في تأسيس مقاربة متكاملة لكل المعارف.

كان بيكو مقتنعًا من أن الحقيقة عالمية وأن كل الفلسفات والأديان جزء منها[60]. ففي كتابه المتأخر «هيبتابلس» يرى بأنه وبالإضافة إلى تراتبية العوالم السماوي والملائكي والأولي، هناك عالم رابع رسخت أسسه عن طريق الإنسان ذاته[61]. وفي عمله أيضًا يحاول أن يظهر بأن قصة الخلق في سفر التكوين حصلت من خلال الرؤية اليونانية للطبيعة. وفي آخر كتبه «في الوجود والاتحاد» يجادل في أن أفلاطون وأرسطو - وهو ما كان يعتقد معاصرون بأنهم متعارضون تمامًا - كانا على اتفاق جوهري. وجهوده تثبت الضرورة الملموسة والصعوبات الحقيقية للجهد الأفلاطوني المحدث في التوفيق بين حكمة الوثنيين والمسيحية، ويظهر مثال بيكو لنا دليلًا على هذا. فقد كان مقتنعًا بأن الفلسفة قد تذهب إلى الولوج إلى الحقيقة الإلهية، والتي كانت في نظره غامضة الكنه. بالتالي على الرغم من أن الفلسفة قد تأخذ بالإنسان بعيداً، إلا أنه كان من الضروري في مرحلة ما أن يعتمد فيها على الدين. وفي حالته، عندما تبينت استحالة الوصول إلى هذه التوفيقية للمصادر الوثنية مع المسيحية، فقد اختار اتباع مفهوم أكثر أصولية للمسيحية، تحت تأثير سافونارولا. وفي حالات الإنسانوية الأكثر تطرفًا وعلى مشارف الرفض البرومثي للإله، عادت خطوة للوراء من على حافة الهاوية.

على الرغم من تطور المشروع الإنساني في اتجاه اتكأ بشكل أكبر مع الوقت على الإرادة البشرية، وبدرجة أقل على الإرادة الإلهية في محاولته لعقلنة العلاقة الغامضة بين الإله والإنسان، إلا أنه لم يكن على استعداد لحل هذا الإشكال عن طريق إنكار فعالية أو سلطة الإله. فقد كان الإنسانويون على دراية بهذا الحل الأبيقوري لإشكالهم، ولكنهم اختاروا ألا يعملوا به. جادل العديد بأن الإنسانويين لم يكونوا فعلًا متدينين بل ادعوا الإيمان فقط حتى يتجنبوا الحرق على الأعمدة لهرطقتهم. إلا أن ملاحظة دقيقة لحياة أكثر الإنسانويين تبيّن بأن قليلًا منهم يمكن أن يعتبروا ملحدين بشكل معقول خلال هذه الفترة[62]. فالمشروع الإنسانوي في أقصى ما وصل له عند بيكو يرفع الإنسان منزلة مشابهة بالألوهية، ولكنه لا يرفض الإله على إثره. صحيح بأن تبرير رفع منزلة الإنسان هذه فوق غيره من المخلوقات لم تكن عن طريق قدرته الجوهرية هو، ولكن بوصفه على صورة الإله.

لخص النقاش داخل الإنسانوية عن طبيعة وعلاقة الإله بالإنسان من جهة النقاش المسيحي بين الأريوسيين والمؤمنين بالثالوث عن العلاقة بين الأب والابن من خلال الثالوث. أصبح هذا السؤال بالنسبة للإنسانويين سؤالًا عما إذا كان من الأفضل للإنسان أن يفهم كأحد المخلوقات أو كموجود أكثر مماثلة للإله ذاته. وجواب هذا السؤال لا يعتمد على مجرد كيفية تصوّر ماهية الإنسان، ولكن كيف يتصور الإله. إذا كان الإنسان مجرد

مخلوق، فالبحث في طبيعة الإنسان لن تخبرنا بشيء عن الإله، ولكن إن كان الإنسان شبيهًا بالإله، فنستطيع حينها أن نفهم الإله وتعاليمه لا عن طريق الكتاب المقدس فقط بل عن طريق البحث في ذواتنا. وتحت مثل هذه الظروف، تستطيع الفلسفة القديمة، والتي تمنحنا رؤية عميقة للروح البشرية، ألا تساعدنا في فهم العالم فحسب، ولكن في فهم الإله أيضًا. على أن هذا قد يبدو أمرًا غير مسيحي للبعض، إلا أنه كان أمرًا رخص فيه للإنسانويين عن طريق مثال أوغسطين ذاته[63].

كان الإشكال الذي واجهته الإنسانوية باستمرار قد تنبأ به بيكو مسبقًا. كان الباحثون الإنسانويون في اكتشاف مستمر ونشر لنصوص من تراث مختلف. ومن خلال مواجهة هذا الكم الكبير من المواد الجديدة والمتعارضة أحيانًا، أصبح الاعتقاد الإنسانوي بوحدة الحقيقة أمرًا عصيًا على المحافظة عليه. كان استيعاب هذه التسعمائة أطروحة في كتاب بيكو «الاستنتاجات» مهمة جبارة حتى بشكل نظري وأمرًا مستحيلًا عمليًا. وعلى إثر ذلك بدأ مفهوم الحكمة الكلية بالتهاوي.

منح بيكو الإنسان قدرة تكوين ذاتية شبيهة بقدرة الإله، ونحى العديد من الإنسانويين نحو جعل أنفسهم أشبه «برجال النهضة»، يسعون نحو المجد والشرف الخالد في السياسة والأدب والفن. إلا أنه وبالنسبة للإنسانويين كما وضح ميكافيللي فحتى أكثر الأفراد عظمة لا يمكن لهم أن ينجحوا دائمًا. فالقدر يلعب دورًا قويًا جدًا في شؤون البشر، ويضع الموت الحد النهائي لسعي الإنسان. على أن الإله منح البشر حرية شبيهة بحرية الإله، ولكنه لم يمنحهم قدرة وحكمة وعمرًا شبيهًا بالإله حتى يتحصلون على بغيتهم. قادت معرفة هذه الحقيقة الإنسانويين إلى اتجاهات مختلفة. فمن ناحية، ركز بعض الإنسانويين على التوصل إلى صور مرئية ولفظية جسدت مبادئ الإنسانوية، ولكنها أخفت تناقضات صارخة عانوا منها كثيراً. فيما ثابر آخرون غير مستعدين للتخلي عن الحقيقة الكلية، في التحري عن الطبيعة والإنسان ولكنهم سقطوا باستمرار في فخ الشكوكية، والتي عادت للعالم الحديث من خلال إعادة ظهور لأكاديمية سيسيرو 1471. نمت هذه الشكوكية وانتشرت من خلال حركة الإنسانوية. فهي لم تنكر إمكانية كل المعارف، ولكنها علقت الحكم عن حقيقة الأشياء، واعتمدت على الاحتمال بدلًا من الوثوقية المطلقة أو المنطق الحتمي. مع ذلك فقد ساعدت على زيادة الشعور بالتشتت والأزمة التي لعبت دورًا مهمًا في الفترة ما قبل عصر الإصلاح[64].

وفي هذا السياق بدأ المشروع الإنسانوي كما تصوره بيترارك بالتهاوي. ونتجت ثلاث سبل مختلفة في توافقها مع العوامل الثلاث التي ركز عليها بيترارك في فكره المتأخر. أحد الاحتمالات كانت من خلال التركيز على التدين الأوغسطيني قبل كل شيء والتخلي عن الأفلاطونية والفضيلة القتالية. فيما كانت الاحتمالية الأخرى في التركيز على الفضيلة القتالية الرومانية وعدم التركيز أو التخلي عن التدين المسيحي والأفلاطونية. أو أخيرًا أن ينتقى توجه أفلاطوني محدث للمسيحية ويتخلى عن التدين والفضيلة القتالية. كان التوجه الأول توجه سافونارولا (ومن بعده لوثر) ، فيما كان الثاني توجه ميكافيللي، والثالث كانت توجه إراسموس.

لم يحمل سافونارولا (1452 ـ 1498) أي حب أو تسامح للإنسانوية وهو من تعلم على التراث الأرسطي والرشدي[65]. تعرض سافونارولا إلى عدد من التحولات الدينية المفاجئة في عمر الثانية والعشرين، وانضم إلى الدومينكيين وبدأ يحيى حياة من التنسك وحرمان الذات ويبشر بها. كان مفزوعًا من فساد الإنسانويين الفلورنسيين تحت قيادة عائلة ميدتشي، واعتبر البلاط البابوي بقيادة ألكساندر السادس وكرًا للإثم. كان اعتقاده اللاهوتي (حاله كحال لوثر بعد عشرين سنة) متزمتًا ومروعًا. هاجم سافونارولا وثنية الإنسانويين، والفساد الناجم عن ثراء الطبقات الحاكمة، وللسلطة غير الدستورية لعائلة ميديتشي على فلورنس. وبعد وفاة لورينزو دي ميدتشي وغزو فرنسا لطرد عائلة ميديتشي خارج المدينة، أصبح سافونارولا رأس ما يشبه الجمهورية الدينية، والتي بشكل ما آذنت بحكم كالفن لجنيف. حكم سافونارولا منذ عام 1494 وحتى عام 1498. وعلى الرغم من كونه خطيبًا ومتحدثًا بارعًا ضد الفساد الاقتصادي المضاد للدين، والاستخدام الباطل للسلطة السياسية إلا أنه كان غير كفؤ سياسيًا. فقد نمت سلطته من خلال بلاغته الكارزمية وهذا ما عنى أنها اعتمدت بشكل كامل تقريبًا على حماسة أتباعه. ومع بلوغه للسلطة من خلال هذه الظروف، لم يقم بأي جهد للحفاظ على منصبه من خلال الإصلاح الدستوري. ثم قام بإغضاب البابا ألكساندر السادس من خلال نقده المتواصل، وقام البابا على إثر ذلك بحرمانه من حقه في الخطابه. وبسبب عدم قدرته على استخدام منبر الوعظ لتحريك وتشجيع أتباعه، فقد تعرض للإطاحة وشنق وحرق على الأعمدة بواسطة تحالف جمع الجماعات ذات السلطة التي تعرضت للهجوم عن طريقه. وكان فشله درسًا تعلم منه أمثال ميكافيللي والذي رأى بأن مجرد التدين مهما كان قويًا لا يستطيع أن يضمن أسسًا ثابتة للمجتمع الإنساني.

ومع سقوط سافونارولا، اعتلى بييرو سوديريني (1450 ـ 1513) للسلطة وأعيد تأسيس الجمهورية الفلورنسية. وفي هذه الجمهورية برز اسم ميكافيلي للمرة الأولى كمستشار. كان والد ميكافيللي كاتب عدل في تراث المملين، وكان صديقًا لمستشار بارتولوميو سكالا (1430 ـ 1497). وفعل ما بوسعه ليرى ابنه ينال تعليمًا إنسانويًا يجعله على أهبة الاستعداد لمشوار مهني مماثل.

حوّل دعم عائلة ميديتشي الإنسانوية الفلورنسية إلى إتجاه أكثر أفلاطونية وأقل جمهوراتية. فقد فضلوا عمومًا تخريج نخبة متعلمة مخلصة للحياة التأملية بدلًا من العقول العملية الجمهورية والتي قد تهدد حكمهم. وكان فيسينو هو أبرز الأمثلة على الإنسانوي «الأفلاطوني» التجريدي. كان هذا التوجه هو السائد في الثلاث سنوات الأخير من فترة حكمهم عندما ترأس أنجول بوليتزيانو (1454 ـ 1494) الإنسانوية «جامعة الاستوديو فلورنتيني» ومع ذلك فحتى هو تحول إلى اتجاه أقل أفلاطونية معطيًا دراسة التاريخ أولوية على الفلسفة والشعر. وبعد سقوط عائلة ميديتشي، اتخذ نظام التعليم الإنسانوي اتجاهًا أكثر عملية. كان خليفة بوليزيانو في «جامعة الاستوديو فلورنتيني» هو مارتشيلو فيرجيلو وهو أرسطي وجد مهربًا من الحياة السياسية إلى حياة المثل الأفلاطونية البائسة. وعلى النقيض من بوليزيانو، فقد ركز على أهمية الدراسات الإنسانية من أجل السياسة بدلًا من الأدب، والحياة العملية بدلًا من الحياة التأملية. وهذا ما جعله يرى الخدمة أكثر أهمية من المعرفة المجردة ونحى نحو تخريج رجال أفعال لا رجال أفكار. عمل كمستشار أول تحت سودريني وكان زميلًا لمكيافيلي.

مال ميكافيللي نحو إنسانوية أكثر عملية، ولكن استمر في حياة القراءة والكتابة. فقد عد نفسه رجل دولة وشاعراً. وكان في كلاهما واقعيًا، ولم يلجأ إلى الأفلاطونية كثيرًا في أي من أشكالها، رافضًا مثالية فيسينو وأتباعه. وهذا ما عنى بأن إنسانويته لم تكن أفلاطونية أو أوغسطينية ولكن رومانية. وحتى مع تقديره للرومان، إلا أن فكرة نحى بعيدًا عن الميل الإنسانوي الأول للأخلاقيين الرومان، إلى رجال الدولة والمؤرخين الرومان. بالتالي كان لليفي وتاسيتوس أهمية أكبر له من سيسيرو وسينيكا. كان أقل اهتمامًا كذلك للنقاء الأخلاقي للفرد بدلًا من جدواه السياسية. على الرغم من إعلاء بيترارك الشخصية الأخلاقية في سكيبيو فوق دهاء هانيبال ولا أخلاقيته، إلا أن ميكافيللي فضل الآخر بلا شك مع تأكيده على أن الأمير الناجع يجب أن يظهر بشكل الأول.

كان تعامل ميكافيللي مع الدين معقدًا. أقنعه فشل سافونارولا بأن مجرد التدين لا يمكن

أن يضمن تأسيسًا فاعلًا للحياة الاجتماعية. وأدرك كذلك على أن فساد الكنيسة كان مستشريًا وراسخًا بعمق. وهذا ما عنى بأنه كان مناهضًا للكهنوت (ولكنه لم يكن بالدرجة التي كان عليها رفيقه جويتشيارديني). فقد كان يحضر القداس بين الفينة والأخرى، ولكنه لم يظهر أي حماس ديني حقيقي لأي شكل من أشكال الأديان. وعلى النقيض مما نميل إلى اعتقاده الآن، فهو لم يكن ملحدًا بكل تأكيد، مع أنه وحاله كحال أقرانه من الإنسانويين فبالكاد كانت اعتقاداته الدينية أرثوذوكسية سواء بالمعايير المبكرة أو المتأخرة.

على الرغم من إيمانه بان الإله قد خلق العالم قبل حوالي 40000 ـ 50000 سنة، فقد كان أكثر اهتمامًا في تكوّن وتنظيم المجتمعات البشرية، والتي لم تكن في تصوره مؤسسة إلهية. فقد رأى بأن الإله أعطى البشر حرية الإرادة ولم يتدخل في الشؤون البشرية[68]. وهذا ما يعني بأن نجاح المجتمعات البشرية وخرابها كان في يد الإنسان فقط. فالطقوس والممارسات الدينية لا تجدي في تحسين الحياة على الأرض أو في تقربنا إلى الخلاص أكثر. فالله يحاكمنا على ما نفعله مستندين على حريتنا. وهذا ما يجعل خلاصنا ونكبتنا قائمة على أسس ما ننجز في حياتنا.

وهذا الموقف مما لا شك فيه هو موقف بليجاني، وهذا ما يجعله وفقًا لمعاييرنا بدعة، على الرغم من أن مثل هذه المفاهيم البليجانية لم تكن تدرس على أنها غير أرثوذكسية في ذلك الوقت. إلا أن ميكافيللي هو أكثر أصالة بيليجانية من غيره من الإنسانويين لأنه وكحال بيلاجيوس فقد تصور الإله مفضّلًا لا لمجرد الفاضل من البشر، بل لفضيلة تفوق قدرة البشر. فالفاضل من الناس في نظر مكيافيلي على الحقيقة ليسوا الكهنة أو الشهداء ولكن من يوجدون الدول ويسنون قوانينها. هؤلاء المؤسسون من أمثال سيسرو كما يقترح هم من يصل أعالي المجد[69]. يحب الإله ويمجدهم بأنهم يتوصلون إلى الخير الأعلى[70].

ما يرضي الإله بالنسبة لمكيافيلي على إثر ذلك ليس العمل الروحي أو الكهنوتي، ولكن الحنكة السياسية بأعلى درجاتها[71]. وكما يقول دي جرازيا:

«ما يعتقده نيكولو أو ما يريده أن يكون صحيحًا أو ما نجده في كتاباته كتعبير عن اعتقاد أو كمحاولة لإقناع نفسه أو غيره، هو نظام تكفير ذنوب مصلح، دين حقيقي تكون فيه الألوهية المطلقة للإله ويكون القديسون فيه قلة فقراء صادقون، وأحباب الله هم صانعوا الدول بأفعالهم وأقوالهم من المشرعين العظماء ومؤسسي الأديان

والمحاربين وحامي البلدان، يدرك الإله شرهم ويخضعون لحكم الإله الفوري والنهائي مباشرة إلى حيث يسكن الأبطال»[72].

يتصور ميكافيللي بأن الإله يدرك بأن على الأمراء أن يفعلوا الشر من أجل تأسيسهم ومحافظتهم على دولة مستقرة، وهو أعلى الخير الدنيوي. بالتالي فعلى الإله أن يدرك الخير الجوهري في الأمير. وباستثناء «الشر» الذي يقوم الأمير بفعله فهو لن يحرق في الجحيم بل هو مرحب به في الجنة[73]. وهذا ما يجعل إنسانوية ميكافيللي خاضعة لاحتياجات الإنسان في هذ العالم[74].

يقوم ميكافيللي في تصويره لمثل هؤلاء المشرعين بعرضهم كنماذج بروميثية خالقة بذاتها، معتمدًا بشكل كبير على بيكو الذي يعجب به جدًا. فهم يوجدون في نظره بشكل ما خارج المجتمع البشري الاعتيادي ويتطورون مستقلين وبسعة حيلة تجعلهم منفصلين عن بقية البشر. فاعتمادهم الكلي على أنفسهم يجعلهم قادرين على التعامل مع ضرورات الحياة، وكنتيجة لذلك ضرورات السياسة. وتتجلى مثل هذه الاستقلالية في مثال ميكافيللي عن المؤسسين الأربعة الناجحين، موسى وسيروس وثيسوس وروِمولوس. وكل الأربعة لم يولدوا لآباء لذلك اعتمدوا على أنفسهم منذ ولادتهم. وهذا النقطة مما يؤكد عليه مرارًا عند نقاش ميكافيللي حول سيزار بورجيا، والذي كان على نفس الدرجة من الأهمية التي حظي بها عظماء ميكافيللي الأربعة، ولكنه فشل في ضمان سلطته لأنه اعتمد على أب.

أكد ميكافيللي على عكس بيكو وفيسينو بأن كل السلطة متناهية حتى ما كان في متناول أكثر البشر عظمة. فمن منظور بيكو وفيسينو الجمالي والنظري فقد تصوروا بأن أكثر البشر ابتكارًا هم من سيحاكون العالم بإعادة خلقه. فيما أقنعت خبرة ميكافيللي السياسية بأن كل البشر مقيدون بمختلف العوامل غير المتنبئ بها. حتى في أكثر البشر حذقًا لا يمكن له أن ينجح إلا في نصف المرات.

يعد مكيافيلي قريب في واقعيته التشاؤمية إلى بيترارك منه إلى فيسينو. كان بيترارك مقتنعًا بأن الفوضى والحرب هما الوضع الطبيعي للأشياء. وكان يتأمل بأن سيسيبو جديد قد يأتي بنظام جديد لهذه الفوضى، ولكنه كان مقتنعًا بأن السعادة لا تنال إلا بالعزلة مع مجموعة صغيرة من الأصدقاء. بدأ الإنسانويون بدءًا بفيسينو بالاعتماد على أفلاطون بالاعتقاد بوجود مبدأ جوهري في كل الأِشياء، نظام من الحب يجذب كل شيء إلى الخير ومن

ثم إلى الإله. نرى في ميكافيللي الرفض المطلق لهذه الفكرة. على الأقل منذ زمن قابيل كما يقول لنا بأن انسجام الحب في العالم تعرض للفساد بواسطة الغضب والطموح[75]. فالبشر لا ينحون إلى الخير العام والإله، ولكن إلى خيرهم الذاتي، وهو خير لا تناله إلا على حساب الآخرين. وهذا من تفشي الحسد والكبر والكسل والطمع والكره والقسوة والخداع - نموذج ميكافيللي عن الخطايا السبع -[76]. وتحت مثل هذه الظروف، على البشر أن يكافحوا باستمرار حتى لا يبتلعهم سوء القدر. فوحدها الدولة المؤسسة على عماد وإدارة قويمة تستطيع تحسين الوضع هذا وحماية الإنسان من التعرض للاعتداء، وهؤلاء من لهم القدرة على تأسيس مثل هذه الدول والمحافظة عليها هم قلة. يؤمن هؤلاء المؤسسون البشر بالخير المطلق ولهذا لهم قيمة كبيرة.

على الرغم من أن قراءة ميكافيللي للعالم الاجتماعي في كثير من جوانبها مشابهة لقراءة بيترارك، إلى أن العواقب التي يعتمد عليها في ذلك مختلفة. فالسعادة عند بيترارك تتحصل عن طريق التوازن أو المعادلة وهذا يتحصل عن طريق بسط سيادة الشخص على ذاته. وأعظم ما يهدد هذا التوازن كما يرى لا يأتي من المحن بل من النجاح، لا من الحظ العاثر بل من الخير. لهذا يعتقد أخيرًا بأن الحياة الاعتزالية وحدها من يعطي إمكانية السعادة الصادقة. النصيب الجيد عند ميكافيللي ليس بالأمر الخطير، أو هو على الأقل مكمن خطر إذا ما قام بإبعادنا عن حذرنا. من المهم أن نميز الضغط المتواصل للقدر السيئ وأن نكون على استعداد متواصل له. بالتالي فعالم ميكافيللي قد يكون من خلق الإله، ولكنه لا يحاط بعناية الحب الإلهي. بل هو محاط بالخطيئة، وعن طريق معرفة كيف نذنب من أجل تحصيل الخير العام، نستطيع حينها أن نمهد لكل تقدم، ونتيح كل مساحة ممكنة لازدهار البشر. وهذا يعني بأن العالم الذي يعيشه ميكافيللي شبيه جدًا بعالم الإسمانية الذي أوجدوه قبل قرنين، ولكنه عالم لا يفعل فيه الإله شيئًا ولا يستطيع فيه حتى أولئك ممن يحملون أعلى القدرات والبراعة البشرية النجاح فيه إلا بشكل عرضي ولفترة وجيزة. بينما البشر العاديون على العكس قد يخلد نجاحهم عن طريق الصدفة المحضة. بالتالي تصبح حينها إنسانوية ميكافيللي أسطورية وتراجيدية معًا. نرى في فكره التأليه المطلق للفرد في العالم العملي، ولكننا نرى أيضًا أنه وحتى هؤلاء الجبابرة الجدد ليسوا جبابرة بما فيه الكفاية حتى يبسطوا سيطرتهم على العالم الفوضوي المذهل الذي يدور من حولهم. تعطي إنسانويته على إثر ذلك عزاء لأولئك الذين يبحثون عن السلام والاستقرار، وتمنح أملًا ضعيفًا لأولئك الذين يتوقون للمجد أو يأملون بتحصيل الحكمة.

الإنسانوية الشمالية: دسيدريوس إراسموس

أصبحت الإنسانوية الأسطورية التي لعبت دورًا مهمًا في إيطاليا أكثر وسطية عندما وصلت شمالًا خلف جبال الألب بسبب تعاطيها مع مجموعة الإخلاص الحديث وهي حركة دينية أسست عن طريق جيرارد جروتي (1340 ـ 1384) والذي اعتقد بأن المسيحي يجب عليه أن يتبع المثال الأخلاقي في المسيح. انطلقت الحركة من هولندا ولكنها انتشرت في ألمانيا وبولندا. وضعت عقائدها في كتاب تقليد المسيح لتوماس كيمبيس. وأدت بشكل مؤسسي إلى الوصول إلى شكل جديد من التصوف الرامي إلى الكمال الذاتي الروحي وأنتجت حركة عرفت بإخوة العيش المشترك.

منحت حركة الإخلاص الحديث إجابة للعديد ممن أصيبوا بوباء الفلسفة الشكية ولم يميلوا إلى الفردانية الأسطورية الموجودة في الإنسانوية الإيطالية أو في انتهازية ميكيافيلي. رأت الإخوة الخلاص في الروحانية التي ركزت على الحياة البسيطة والعواطف الدينية (بدلًا من المنطق أو الإرادة) كجوهر للإيمان. عمليًا كانت حركة الإخلاص الحديث ديانة شخصية وروحية من الحب والإيمان والتواضع التي قللت من شأن العمل والطقوس الدينية. وهذا الموقف صرح به عن طريق نيكولاس الكوسي (1401 ـ 1464) والذي أكد على بساطة الإيمان على عكس لا يقينية العقل في كتابه: «في الجهل المعلّم» (1440)[77]. كان كتابه مهمًا بحد ذاته ولكنه مثل تأثيرًا مهمًا على إراسموس وليفيفر وكوليت[78].

كان الإنسانويون الشماليون في مقارنة مع الإيطاليين أكثر حداثة في مزاعمهم عن إمكانيات البشر، أكثر شكوكية وأقل وثوقية بحكم حب العالم، أكثر التزامًا بالكتاب المقدس، أقل اهتمامًا بالفضائل القتالية وبالمجد، أقل اعتمادًا على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية وأكثر اعتمادًا على آباء الكنيسة ممن ركزوا على الكتاب المقدس أكثر من الفلسفة. كانوا مهتمين كذلك بإصلاح الكنيسة، وبوضع حد للتعديات وبإعادة الطقوس الدينية. لذلك لم يكن تهديدهم للكنيسة قائمًا على مزاعمهم المفرطة عن إمكانيات الإنسان بقدر ما كانت عن قبول رسالتهم البسيطة بين أعداد كبيرة من العامة. فقد لاقت الإنسانوية الإيطالية رواجًا في الطبقات العليا والمثقفين. فيما كان للإنسانوية الشمالية رسالة ديموقراطية وقاموا بالمساهمة بشكل فعال في المعارضة المتزايدة ضد الكنيسة والتي أدت إلى الإصلاح الكنسي.

خلق هذا الشكل من الإنسانوية خطرًا أكبر على القسيسين والرهبان مقارنة بالإنسانويين الإيطاليين لكونه أقل تطرفًا، وأقل وثنية وأكثر التزامًا في مثل المحبة المسيحية التي شاركتها الكنيسة في ذلك على الأقل اسميًا. أكدت الكنيسة على هذا الخطر منذ البداية ولجئت إلى دحره وكبته. وأكثر الأمثلة شهرة على هذا كان في محاولاتهم في إدانة جوهانس روتشلين (1455 ـ 1522) وهو الإنسانوي الذي جلب تعليم العبرية إلى الحياة الأكاديمية الألمانية[79]. دافع عنه الكثير من الإنسانويين، وهذا ما جعل البابا ليو العاشر يرفض إدانته وهو ما كان شكلًا من الانتصار للإنسانوية. إلا أن خطوط المعركة خطّت، ابتدأت المعركة، في الجيل السالف جيل إراسموس ولوثر.

ولد إراسموس في روتيردام عام 1466. كان ولدًا غير شرعي لروجر جيرارد والذي أصبح قسيسًا، ولأم اسمها مارجريت وهي ابنة لطبيب. درس في مدرسة أديرت بواسطة إخوة العيش المشترك ذات التوجه الإنسانوي في ديفينتر. أجبر على الدخول إلى دير أوغسطيني في ستين بالقرب من غودا عندما توفي والداه وعاش هناك منذ 1485 إلى 1492. عومل حينها بقساوة بالغة، وهذا ما جعله يشعر بمقت دائم للرهبان. اعتمد حينها على أعمال فالا في إلهامه المعرفي، وهو من قام باختصار كتابه: «البلاغة». كتب أيضًا كتابه: «في ازدراء العالم» (1489) والذي قام فيه بمدح حياة العزلة. قام بالنهاية بالهرب من الدير من خلال تعيينه كأمين لأسقف كامبري، وانضم للنظام الكهنوتي، وذهب إلى باريس ليتعلم فيها حتى عام 1499.

استمع في باريس لمحاضرات سكوتيس في الاستاد الفرانسيسي، وعلّم اللاتينية لتلامذة خاصين حتى يعيل نفسه. انتقد في عام 1494 عدم الثقة الرهبانية بالتعليم وطالب بقوة بتعليم علماني والاستعانة بالكلاسيكيات الوثنية في كتابه: «ضد البربرية». أظهر هذا الكتاب اطّلاعه المتزايد على التراث الإنسانوي لبيترارك وبوكاتشيو وسالتوتي[80]. زار في عام 1499 إنكلترا وقابل حينها توماس مور والذي بقي على علاقة صداقة معه حتى وفاة مور عام 1535. عاش معظم حياته في أوكسفورد والتي عمل فيها مع الإنسانوي جون كوليت. كره كوليت المدرسية كذلك، وقام بتعريف إراسموس على طريقة أكثر تأريخية في قراءة العهد الجديد[81]. تبنّى إراسموس كذلك عداء كوليت ضد المفهوم الإسماني عن الإله المطلق المتعالي، وبدأ بالتركيز على إنسانية المسيح في كتابات الإخلاص الحديث[82]. عاد إلى باريس ليعيش فيها منذ عام 1500 حتى 1506، وخلال تلك الفترة كتب كتابه: «الأمثال»

وكتابه: «مذكرة الجندي المسيحي»، والذي ثبت سمعته كإنسانوي بارز. كان الكتاب الأخير في تراث الإخلاص الحديث طبعًا، ولكن أبدى فيه تعاطفًا مع التراث الإنسانوي الممتد إلى بيترارك. فقد أكد على أهمية الإخلاص والاستقامة بدلًا من الشكلية والانصياع للرأي العام.

بعد زيارة قصيرة إلى إنكلترا، انتقل الى إيطاليا وعاش فيها من 1506 حتى 1509، عاملًا فيها كمعلم للابن غير الشرعي لجيمس الرابع الاسكتلندي، عاملًا إلى جانب الناشر الدوس مانوتيوس في فيينا، وزائرًا روما وفلورنسا. عرض عليه في روما عدة مناصب كهنوتية ولكنه رفضها كلها، فقد كان مهتمًا باستقلاليته حاله كحال بيترارك أكثر من رفعة المنزلة والثراء. كان منهمكًا في عمله في فلورنسا بشكل كبير جعله لا يلتقي أو حتى يعلم بشأن ليونارد ومايكل أنجلو ورافاييل وميكيافيلي والذين كانوا من سكان تلك المدينة حينها[83].

عاد إراسموس إلى بريطانيا بعد اعتلاء هنري الثامن للعرش آملًا حينها بضمان معونة تجعله يكرس نفسه لأعماله الأدبية. وأثناء مغادرته لإيطاليا كتب أكثر الكتب الهجائية شهرة وهو «في مدح الحماقة» وهو نقد حاد للكهنوتية إلى جانب المؤسسات السياسية والكنسية. عاش معظم وقت إقامته في إنكلترا في كامبريدج، وعمل كبروفسور للاهوت واليونانية. عمل في تلك الفترة على نسخته اليونانية للعهد الجديد (1516) والتي كانت عاملًا مهمًا في الإصلاح الكنسي مثلها مثل مقالات لوثر الخمسة والتسعون (1517)[84].

وعند حلول العام 1514، بلغ إراسموس ذروة نجاحه وسمي أميرًا للإنسانوية. كان القبول العام لأعماله نتاجًا لنجاحه في جمع الإنسانوية والتدين في إنسانوية مسيحية[85]. كان له أعداء بين القساوسة والرهبان، ولكن كان له تأثير كبير على المستويات العليا. ففي عام 1515 عين مستشارًا للأمير تشارلز، والذي أصبح في السنوات التالية ملكًا على إسبانيا وفي عام 1519 أصبح الإمبراطور تشارلز الخامس. انتقل إراسموس لوفين ليصبح قريبًا من المحكمة الملكية في بروسل وألف هناك «تعليم الأمير المسيحي» (1516) من أجل أن يجهز تشارلز لمسؤولياته الجديدة. فيما ظهرت في عام 1519 نسخته من القديس جيروم بالإضافة إلى كتابه: «الندوات» وهو ما يعد تحفته الخالصة.

نال الإصلاح الكنسي من إراسموس بالغ الأثر بالإضافة إلى دوره في السياسة الأوروبية والحياة الثقافية. ومع ازدياد امتعاضه من الكنيسة، أصبحت الحياة في لوفاين صعبة على إراسموس بسبب الشكوك بكونه تابعًا متخفيًا للوثر. وكنتيجة لذلك انتقل إلى بازل في عام 1521 وظل فيها حتى عام 1529 لينتقل حينها إلى فريبورغ في بيرسج وتوفي هناك عام 1536.

كان إراسموس حاله كحال العديد من الإنسانويين الشماليين مثل كوليت ملتزمين بدين من الحوار الذاتي والسلام والمثل الأخلاقية[86]. رفض إراسموس الفكر المدرسي مثله مثل الإسمانية. وهدف في كتابه: «الشروحات» إلى التقليل من دور المسيح كقسيس وضحية قربان وذهب بدلًا من ذلك إلى ما أسماه بفلسفة المسيح، مرتئيًا مركزية الحوار الأخلاقي الذاتي. فقد اعتقد بأن التدين الداخلي بدلًا من الوثوقية العقائدية كانت هي جوهر الدين الحقيقي. وهنا قام بجمع جوانب من التراث الإنسانوي إلى جانب البساطة والتواضع في الإخلاص الحديث، والتخفيف من حدة الميول البروموثية والقتالية في الإنسانوية الإيطالية وإعطاء عمق أخلاقي للتدين الشمالي. فيما نحى إلى الإصلاحات في مواجهته فساد الكنيسة الحالية والتي ستجعل من شكل المسيحية البسيطة غير المعقدة بالخفايا اللاهوتية الدقيقة أن تصبح ممكنة[87]. كان يعلم من متابعته لمحاكمة روشلين بأن هذا التوجه سيجلب له الصراع مع الكهنة والمدرسيين والرهبان. وهذا ما جعل توجهه الإصلاحي غير مباشر، معتمدًا على البلاغة والمفارقات بدلًا من المناظرة لجلب الآخرين إلى توجهه، محاكيًا في ذلك لوسيان وسقراط في كتاب الدفاع عن سقراط[88].

لم يعتقد إراسموس بأن مصدر فساد الكنيسة أصله عقائدي. وهو مثل مور كان مقتنعًا بأن الخلل في شؤون الإنسان عائد إلى سوء استغلال السلطة، وبسبب دافع المكسب. إن السلطة الدنيوية للكنيسة، والسمة الربحية للعديد من ممارساتها، والأثر المنتشر للثراء في تأمين المناصب الكهنوتية كانت له اليد العليا في فساد الكنيسة ومعاداة الكهنوتية أكثر من العقائد اللاهوتية. إن حصرية إجراء الطقوس القدسية على القساوسة أعطاهم فرصة لاستغلالها في التعدي. وبيع صكوك الغفران ما هو إلا مثال على مثل هذه التعديات المنتشرة في الكنيسة خصوصًا خلال بابوية ألكساندر السادس، وكليمينت السابع. وهذا ما جعل المذاهب الدينية لا تفعل الكثير من أجل تحسين الأخلاق العامة كما يرى إراسموس وكان لها اليد في الحقيقة في رعاية الفساد[89]. وهذا ما جعل إصلاح الكنيسة ذي حاجة ماسة، واعتقد إراسموس، بأن على الكنيسة المصلحة أن تجمع بين التدين والأخلاق، بأن تقدم لكرامة الإنسان البسيطة. وهذا ما جعله لا يطلب تغييرًا عقائديًا أو مؤسسيًا في الكنيسة بل بتحسين السلوكيات الأخلاقية. وهذا كان هدف إصلاحه التعليمي. فقد آمن أن مثل هذا المشروع من الممكن له أن ينجح إذا ما وجد عددًا كافيًا من الواعظين المدربين على فلسفة المسيح التي اقترحها. بالتالي كان من المهم أن يكون للتعليم الإنسانوي دور في الكنيسة نفسها.

على الرغم من رفض إراسموس أكثر أشكال الإنسانوية أسطورية، إلا أن البعض تساءل ما إذا كان تأكيده على الحياة الأخلاقية كطريق للخلاص لم يفضِ إلى القول بأن الكتاب المقدس والإيمان هما أمران غير ضروريان؟ يؤكد ميلانشتون في كتابه: «في تأبين إراسموس ولوثر» بل يدعي أن إراسموس كان فيلسوفًا أخلاقيًا مثل الفلاسفة القدماء، ولم يكن لاهوتيًا بالمعنى الصحيح[90]. يعتمد هذا القول على قراءة قاصرة للمسيحية. فإراسموس لم يكن مناهضًا للتدين، ولكنه انزعج من استغلال ممارسات الدين كغطاء لأكثر ملامح الممارسات الأخلاقية بشاعة. فقد رأى الإيمان الباطني والحياة الأخلاقية عمادًا أساسيًا للخلاص. إلى جانب قلقه من اعتقاد المسيحين بأن الإيمان وحده كافٍ لتحصيل الخلاص، فقد يحاول البشر أن يصيبوا ارادة الإله بطرق غير أخلاقية، حتى يبرروا لا أخلاقيتهم بواسطة ابتهالات تورع. إن الدرس الأخلاقي من حياة المسيح في نظره كان دعامة للسلام المسيحي لا الدوغمائية العدوانية[91]. فقد تخوف بشدة من إمكانية تحول عملية الإصلاح إلى شكل أكثر عدوانية ودمارًا مفضية بالعالم إلى الحرب. وفي ظل هذا التغيير الثوري، قام إراسموس بتعليق آمال على عملية التغيير الإصلاحي الكبيرة على نظام التعليم المعتمد على الأدبيات الإنسانوية، ودراسة الكتاب المقدس، وهي عملية كانت غايتها في نظره أن تكون إنسانوية مسيحية أخلاقية مطهرة من الوثنية الإيطالية[92].

ومع صعوبة هذا المشروع إلا أن إراسموس كانت له أسباب جيدة للاعتقاد بأنه ورفاقه الإنسانويون كانوا على أعتاب النجاح. فهو لم يكن مجرد مستشار للإمبراطور فحسب، بل إن أحد تلامذته السابقين أصبح البابا أدريان السادس. إلى جانب أن رفيقه الروحي وصديقه توماس مور كان مستشارًا لهنري الثامن. مانحًا أفكاره تأثيرًا واسعًا وتأثيرًا كبيرًا له ولرفاقه الإنسانويين استغلوها في الشؤون السياسية، فقد كان إراسموس مقتنعًا بأنه يعيش قرب فجر عصر ذهبي آخر[93]. مع ذلك وخلال سنوات قليلة تهاوت كل هذه الآمال، وبدا المستقبل كالحاً، واعدًا بعصر حديدي لا عصر ذهبي، بعصر من الحروب والدماء لا عصر من السلام والازدهار، تتحارب فيه المذاهب الدينية المتنازعة حتى الموت من أجل الخلافات العقائدية. أما سبب هذا التقهقر غير المتوقع فقد كان بلا شك لوثر.

فلسفة إراسموس عن المسيح

كره إراسموس الميتافيزيقية حاله كحال أغلب الإنسانويين، والتي كانت في تصوره

مقترنة بالفكر المدرسي وبالنقاش بين المدرسية والإسمانية، ووصفه لها مشهور بأنها ضرب عالٍ من الجنون[94]. مع ذلك، فهذا الرفض للشكوكية والتنازع الميتافيزيقي لم يكن وصفًا للفلسفة بعينها. في الحقيقة، فقد كانت جزءًا لا يتجزأ من تصور مفهومي للفلسفة على نمط فلسفي قديم كفلسفة أخلاقية. اعتقد حاله كحال من سبقه من الإنسانويين بأن الغرض من التفلسف كان عمليًا لا مجرد التخمين. كان التفلسف إذن قريب ومتصل بالبلاغة. كان إراسموس مسيحيًا إنسانويًا ولم يكن مهتمًا بالتبشير بالأخلاق فحسب، بل بالتوفيق بينها وبين التدين المسيحي. كان مركز مشروعه الفكري على إثر ذلك هو المحاولة لتطوير فلسفة المسيح والتي تجمع بين الفردانية في الإنسانوية الإيطالية (معزولة عن جانبها البطولي القتالي) مع محاكاة المسيح عن الإخلاص الحديث باستعمال الدراسات الإنسانوية التي تجمع دراسة الأدب الوثني مع الكتاب المقدس، من خلال الأفق الأفلاطوني الحديث عند أورجين وجيروم وأوغسطين إلى جانب بيترارك وفالا وبيكو.

على الرغم من اهتمام إراسموس البسيط بالشكوكية الميتافيزيقية إلا أنه لم يستطع منع نفسه من وضع تكهنات ميتافيزيقية. وهو في ذلك يشابه أغلب سابقيه من الإنسانويين فقد قبل بالأنطولوجيا الإسمانية في الموجودات الفردية، على الرغم من أنه لم يعط ذلك بحثًا كبيراً. فقد كان مهتمًا أكثر بأسئلة المنطق واللغة وعلاقة الكلمات والأشياء. كما رفض مفهوم اللغة الطبيعية أو العلاقة الطبيعية بين الكلمات والأشياء حاله كحال أفلاطون وسابقيه من الإنسانويين. واتفق بشكل عام مع الزعم الإسماني بأنها في أصلها إشارات ولكنه أبدى امتعاضه من المناقشات التي طغت على الفكر الإسماني. رأى اللغة كظاهرة تاريخية وكوسيلة تواصل بين البشر[95]، وهذه الوسيلة قد تتعرض للتحريف حتى تدعم من مصلحة الفرد الشخصية المتعارضة مع الخير العام. وهذا ما يجعل كل اللغات والتفكير على إثر ذلك بلاغية.

تحتل البلاغة في رأيه مكانة مركزية للحياة الأخلاقية والدينية. وهذا يصدق خصوصًا على المسيحية، والتي رأت اللغة كسبيل للتواصل لا بين البشر فحسب بل بين البشر والإله. يرى إراسموس فعلًا بأن تواصل الإله مع الإنسان لا يكون إلا بالكلمة، وهذه الكلمة يجب أن تفهم دائمًا من خلال اللغة البشرية التي لا تظهر الحقيقة فحسب بل تحتويها. وهذا ما يجعل لاهوت إراسموس في جوهره بلاغيًا[96]. على إثر ذلك لا يمكن قراءة الكتاب المقدس مباشرة بل بشكل قياسي[97]. في كتابه المبكر نسبيًا «مذكرة الجندي المسيحي»

يفترض إراسموس امكانية قراءة الكتاب المقدس بشكل مجازي، ولكن بعد اكتشافه لكتاب فالا «الحواشي» فقد أكد على أهمية القواعد النحوية والنقد الأدبي[98]. إن استيعابه المتزايد للفروق التاريخية بين زمنه والعصور القديمة جعلته يعتقد بأنه وعلى الرغم من أن كل اللغات قد تصرح بالإله، إلا أن قراءة الكتاب المقدس وتأويله يحتاج إلى معرفة تاريخية لأن المصطلحات تكتسب معانيها من سياقاتها[99]. وهذا ما جعله يعتقد بأهمية التوافق مع الكلمة الإلهية في سياقها الأصلي. فقد اعتقد متفقًا مع فيسينو وبيكو بأن دراسة الفلسفة الأخلاقية القديمة وبالتحديد الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة قد تساعد في فهم الكتاب المقدس.

لم تكن الاختلافات التاريخية واللغوية في نظره العقبة الأولى في تأويل الكتاب المقدس. فجوهر الصعوبة كما رآه إراسموس هو في حقيقة أن لا تناهي للإله ولا يمكن أن تصور بشكل تام أو على نحو كاف حتى من خلال وحيه. بالتالي «يبطن المسيح طبيعة الإلهية من أجل أن يظهر نفسه ضعيفًا بشريًا»[100]. وهذا ينطبق على الكتاب المقدس، فمن الضروري ألا يقرأ ما في السطور فحسب، بل ما بينها كذلك. تساعدنا اللغة والنحو والبلاغة في فهم تعاليم المسيح، ولكن لا يمكن لها أن توفي بالغرض بذاتها. ما بدى ضروريًا لإراسموس هو انسجام اللغة البشرية واللغة الإلهية معًا[101]. وعلى إثر ذلك فقد اعتقد فيما يتعلق بتأويل وقراءة الكتاب المقدس بأن على الإنسان أن يشارك في عملية ضخمة من التخاطب فيما بينهم، ويهدفون من خلالها إلى الوصول إلى اتفاق فيما تعارض من التأويلات المختلفة للخطاب الإلهي. وهذا ما يجعل الغاية من تأويل الكتاب المقدس ليس التلاقي المباشر مع الإله ولكن من أجل إستعادة وحدة الكتاب المقدس والمجتمع المسيحي من خلال عملية توافقية استطرادية[102]. وتركيز مثل هذه الدراسة يجب أن يكون دائمًا حياة المسيح كما ظهرت في الكتاب المقدس لا في المفهوم المجرد للإله.

إن هذه التركيز على حياة المسيح وبالتحديد على الإحسان كان مركزيًا في فلسفة المسيح عند إراسموس. فقد رأى مماثلًا في ذلك فيسينو بأن التعاليم الأخلاقية للفلاسفة الرومان واليونان تتطابق مع الإحسان المسيحي مثلما تلخصت في المسيح. لطالما كانت التوليفة من خلال السياق الإنسانوي مثالاً، ولكنها مثال رآه بعض المسيحيون بعين الشك، لأنها بدت لهم انحرافًا نحو البيليجانية. وهذا خطر لا يمكن التغاضي عنه كما يرى إراسموس، ولكنه كان مقتنعًا بأن الفشل في الوصول إلى مثل هذه التوليفة قد يفتح المسيحيين على المانوية التي حملت الإله مسؤولية الشر، وهونت على إثر ذلك من مسؤولية الأفراد الأخلاقية[103].

اعتقد إراسموس بأنه وجد سبيلًا بين هذين الشقين، على الرغم من كون إراسموس إنسانويًا، إلا أنه رفض الجانب القتالي للإنسانوية المدنية الإيطالية والرؤية البرومثية للإنسانويين الإيطاليين المتأخرين ممن رأوا الإنسان لا كمجرد فرد مريد، ولكن كخالق إرادته ووجوده. أفضى إخلاصه إلى الإخلاص الحديث إلى اتجاه انسانوي أكثر زهدًا ورضوخًا للإله، ولكنه امتدح وأعجب بالفضائل الأخلاقية. وعلى أنه لم يؤمن بأن المسيحي لا يمكن له أن يسعى إلى المجد، خصوصًا إذا تضمن ذلك العنف، يستطيع المسيحي ويجدر به أن يحاكي سقراط وسيسيرو والمسيح من أجل أن يحيا حياة من الاستقامة. وحتى تكون هذه الحياة أمرًا ممكنًا، يجب على البشر أن يجعلوا لهم ضابطًا للحرية أو الاستقلالية.

لم تصل الإنسانوية إلى نهايتها مع إراسموس بالطبع، فقد قام مفكرون من أمثال مونتين بحمل الإنسانوية إلى أفق بعيدة. وحتى نفهم التطور اللاحق على الإنسانوية، فمن الضروري أن نعود إلى الوراء أو على الأقل لنفحص تطور شكل آخر من الفكر مما تصاعد كردة فعل على الثورة الإسمانية، وساعد في تشكيل الحداثة. لقد قبلت الإنسانوية بكل أشكالها الأنطولوجيا الإسمانية للموجودات الفردية في جوهرها. وفي محاولتها لإيجاد طريق لها خلال العالم الفوضوي الذي ولدته الإسمانية، فقد اتبعت توجهًا لا إسماني، معطية أسبقية موجودية للإنسان على الموجودات الإلهية الأخرى أو الموجودات الطبيعية. بدءًا من بيترارك ومرورًا بالفكر الميكيافيلي وإراسموس، فقد كانت بداية كل الأشياء للإنسان هو الإنسان. وهذه الرؤية لا تنكر وجود الإله أو أهميته، ولكنها ترى بأننا لا نستطيع الالتقاء بالإله إلا من خلال الإنسان. إن هذه الرؤية كما سنرى في الفصل القادم، كانت لعنة على ذلك الشكل الآخر من الأفكار الذي يقع في جذور الحداثة، وهو فكر الإصلاح الكنسي.

الهوامش

(1) فيما يتعلق بهذه النقطة راجع:

Joseph Trapp, **Studies of Petrarch and His Influence** (London:Pindar, 2003).

أحد معايير تأثيره كان من خلال أثره على معاصريه. ففي الوقت الذي قابل فيه بوكاتشيو بيترارك، كان في وقتها أحد أهم الكتاب الطليان الأحياء. سقط بشكل سريع تحت تأثير بيترارك، حتى أنه كتب بشكل حصري باللغة اللاتينية وبدأ بدراسة اللغة اليونانية. كان لبيترارك تأثيرًا مشابهًا على العديد خلال القرنين الرابع والخامس عشر. وهنا يكون وصف بيترارك الخاص بأثر أعماله على معاصيره معبراً:

«في ذاكرتنا القصيرة هذه لم يوجد الكثير ممن يكتبون النثر. أما الآن فلا نجد من لا يكتبها، وقليل ممن يكتب أي شيء آخر. يعتقد العديد بأن عبء ذلك يعود إلي... إلا أنني أرى بأن لوم أب مسن والذي دون توقع مني أتى إليّ بوجه حزين وعيون مدمعة، هو تبرير له أصله».

نميل إلى ملاحظة هذه الأقوال بوصفها خادمة للمصلحة الشخصية، ولكنها في حالة بيترارك هي دلالة على تأثيره الكبير لدرجة أن تعليقاته هذه لم تكن إلا تهوينًا لأثره على عصره. فبدون بيترارك لا يمكن تصور شعر أرسطو وتوسو وشاور وشكسبير ودونو.

(2) Paul Oskar Kristeller, **Renaissance Thought and Its Sources, ed. Michael Morney** (New York: Columbia University Press, 1979), 99.

(3) Ibid., 30.

(4) لا توجد فلسفة إنسانوية خاصة بنيكولاس كوسا في المعنى المحدود. من يرى الإنسانوية بوصفها بديلًا ميتافيزيقيًا أو فلسفيًا للمدرسية من أمثال كاسيرر، عادة ما يشرحون الفكر الإنسانوي بوصفة نموذجًا مبدئيًا للفكر الفلسفي. وعلى العكس تمامًا يرى بعض الباحثين وأولهم وأشهرهم كرسيتلر بأنه من الخطأ أن تقرأ الإنسانوية بمصطلحات الفلسفة. راجع:

Paul Oskar Kristeller, **RenaissanceThought and Its Sources, ed. Michael Morney** (New York: Columbia UniversityPress, 1979), 30 _ 31.

في الحقيقة المدرستين كلتيهما تجانبان الصحة لأنهما تعملان وفقًا لمفاهيم فلسفية. فالأولى تفهم الفلسفة من خلال منظور ديكارتي، فيما تراها الأخرى من منظور مدرسي. ووفقًا لكلا المعيارين فالإنسانوية ليست فلسفة. ما أريد قوله أن الإنسانوية تمثل موقفًا فلسفيًا لا يعد ديكارتي أو مدرسي.

(5) Kristeller, **Renaissance Thought**, 86.

(6) Jerrold E. Seigel, **Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla** (Princeton: Princeton University Press,1968), 210 _ 22.

(7) Kristeller, **Renaissance Thought**, 90.

(8) Ibid., 97.

(9) على الرغم من أن الاثنين كانا في تصور بيترارك مرتبطان بالمفهوم السيروني لفن الخطابة، إلا أنهما ليسا الأمر ذاته.

(10) قاد هذا المفهوم جيلسون إلى القول بأن عصر النهضة لم يكن العصور الوسطى زائدًا الإنسان، بل العصور الوسطى بلا الإله، بالتالي فقد كان خاليًا من الإنسان.

(11) Reinhold Niebuhr, **The Nature and Destiny of Man, 2 vols**. (New York: C. Scribner'sSons, 1941 _ 42), 1:61 _ 64; 2:157 _ 61.

(12) يرى هانز بارون بأن عصر النهضة في إيطاليا كان نموذجًا مبدئيًا للحداثة، على الأقل في أفكاره السياسية. بل إنه قد اقترب من تبني الأطروحة الباركهردتية التي ترى عصر النهضة بوصفها اللحظة الأولى للحداثة. فيما يخص إسهاماته راجع:

Heiko Oberman, «**The Shape of Later Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era**», in The Pursuit of Holiness in Later Medievaland Renaissance Religion, ed. Charles Trinkaus and Heiko Oberman (Leiden:Brill, 1974), 4; and James Hankins, «The Baron Thesis after Forty Years», **The Journal of the History of Ideas** 56 (1995): 309 _ 38.

(13) The foremost representatives of this position are J. G. A. Pocock, **The MachiavellianMoment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition** (Princeton: Princeton University Press, 1975), and Quentin Skin ner, Machiavelli (Oxford: Oxford University Press, 1981).

(14) Charles Trinkaus, «Italian Humanism and Scholastic Theology», **in Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy, ed. Albert Rabil**, 3vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), 3:327 _ 44.

(15) Seigel, Rhetoric and Philosophy; Charles Trinkaus, **The Poet as Philosopher: Petrarchand the Formation of Renaissance** Consciousness (New Haven: Yale University Press, 1979), 28 _ 29.

(16) Kristeller, **Renaissance Thought**, 100.

(17) لقد كان الوصول المتأخر للمدرسية في إيطاليا هو ما قاد إلى تنوع معقول في تبنيها.

(18) Charles Trinkaus, **In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought**, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

(19) Marvin Becker, «Quest for Identity», **Florilegium historiale: Essays Presented toWallace** K. Ferguson (Toronto: University of Toronto Press, 1971), 295 _ 96.

(20) Beryl Smalley, **English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century** (Oxford: Blackwell, 1960), 287 _ 92; Trinkaus, Poet as Philosopher, 57.

(21) Charles Trinkaus, **The Scope of Renaissance Humanism** (Ann Arbor: University ofMichigan Press, 1983), 244.

(22) On this point see ibid., 241 _ 44; **Trinkaus, Poet as Philosopher**, 54; Smalley, **English Friars; and Heiko Oberman**,

(23) في نهاية الأمر هناك ترابط بين الاثنين في الفكر الإنساني المتأخر. بدءًا بنيكولاس الكوسي مرورًا بليناردو ديفنشي وغاليلو ومن أعقبهم، وهذا ما أصبح منطقًا من الأرقام يعمل كأساس للعلم الرياضي للحركة.

(24) كتب بيترارك لأخيه جيراردو بأن «أبسط الأمور بالنسبة للإله أن لا يقوم بتغيير عقل واحد بل الجنس البشري كله، العالم كله، باختصار طبيعة الأشياء كلها». راجع:

Petrarch, **Rerumfamiliarumlibri**, trans. AldoS. Bernardo, 3 vols. (Albany: State University of New York Press, (1975 – 85), X, 5(3:80). See also Petrarch, **«On his Own Ignorance and that of Many Others»**, in TheRenaissance Philosophy of Man, ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 94, and Kenelm Foster, Petrarch: **Poet and Humanist** (Edinburgh:Edinburgh University Press, 1984), 150. Cf. also Petrarch, **De otioreligioso. On Religious Leisure**, ed. and trans. S. Schearer (Ithaca, N.Y.: Ithaca Press, 2002),37. On this point see Trinkaus, Scope.

(25) يدعم بيترارك علو الإرادة في سعيها لتكون خيرة كما هو في تركيز سكوتوس وبينافينتورا على العمل الخيري. راجع:

Trinkaus, **Poet as Philosopher**, 111.On this point, see UgoMariani, Il Petrarca e gliAgostiniani (Rome: Storia e Letteratura,1957).

(26) طوّر كل من أوكهام ومارسيلوس عقيدة مستحدثة تتحلى بالسيادة وهي مشابهة بشكل كبير للعديد من الإنسانويين الأوغسطينيين.

(27) Trinkaus, **«Italian Humanism and Scholastic Theology»**, 330.

(28) لعب نشر كتاب دياجونيس عام 1431 دورًا مهمًا في هذا الإحياء. (Laertius'compendious if superficial Lives of Eminent Philosophers)

(29) John F. D'Amico, «Humanism and Pre-Reformation Theology», **in Renaissance Humanism**, ed. Rabil, 3:355.

(30) Anthony Levi, **Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis** (New Haven:Yale University Press, 2002), 99. 314 notes to pages 75 - 77

(31) كان جيانزو مانيتي (1459 ـ 1396) أول من صرح بشكل واضح بعقيدة الكرامة الإنسانية. راجع فيما يتعلق بذلك:
D'Amico, **«Humanism and Pre-Reformation Theology»**, 359.

(32) Kristeller, **Renaissance Thought**, 73.

(33) Trinkaus, **«Italian Humanism and Scholastic Theology»**, 334 _ 36.

(34) Funkenstein calls this ergetic knowledge. **Theology and the Scientific Imagination**, 296 _ 99.

(35) Quoted in Trinkaus, **«Italian Humanism and Scholastic Theology»**, 343.

(36) Ibid., 344.

(37) كانت المانوية في أصلها فلسفة دينية مثنوية عُلمت من قبل «النبي» ماني والذي جمع بين عوامل مفترقة من الزرادشتية والمسيحية والفكر الغنوصي. فقد كانت كحال الزرادشتية ترى العالم بوصفة أرض معركة لإلهين اثنين أو مبدأين اثنين، الأول خيّر والثاني شرير. كانت تمنح في نهاية العصور القديمة بديلًا قويًا للمسيحية الأرثوذكسية من خلال تفسيرها للسؤال المربك المتعلق بأصل الشر. كان أوغسطين منجذبًا في بداية الأمر للمانوية ولكنه رفضها في آخر الأمر وهاجمها وصنفت بشكل عام من قبل المسيحية بوصفها هرطقة. أما في العصور الحديثة فقد أتت بوصفها إشارة إلى من يرى العالم بمفهوم البياض والسواد كصراع أساسي متناقض بين الخير والشر.

(38) فيما يتعلق بأهمية أفلاطون والأفلاطونية لعصر النهضة، راجع:
James Hankins, **Plato in the Italian Renaissance**, 2 vols. (New York: Brill, 1990).

(39) منذ نهاية الحملات الصليبية عام 1291، تصاعدت حدة الطابع الهجومي للإسلام. ففي بدايات القرن الرابع عشر، وأثناء تعافيها من أزمة الموت الأسود، كانت النصرانية منقسمة فيما بينها ومتعرضة للهجوم في الوقت ذاته. استمر المغاربة في قتالهم ضد المسيحية في إسبانيا، فيما حكم العثمانيون أغلب الامبراطورية البيزنطية باستثناء إسطنبول والتي سقطت في عام 1453. بالإضافة إلى أنه وحتى عام 1453، كانت بريطانيا وفرنسا محاصرة في حرب المئة عام. فيما كانت ألمانيا وإيطاليا كانت على خلاف طوال تلك الفترة.

(40) جادل أوغسطين ردًا على الأكاديميين بأن فكر بلوتينيوس كان إحياءً للأفلاطونية الحقة، والتي غرقت في الشكوكية في أواخر عصر الأكادمية. وهذا التأويل، وهو مشكوك في صحته على أفضل تقدير، كان يرى كمسلمة بين كل الإنسانويين تقريبًا.

(41) فيما يتعلق بفيسينو وإحياء الأفلاطونية، راجع:
Michael J. B. Allen, **Synoptic Art: MarsilioFicino on the History of Platonic Interpretation** (Florence: Olschki, 1998).

(42) في هذا المخيال العام كانت الفكرة القائلة بوجود حكمة سرية تسبق في ظهورها ظهور اليونانيين واليهود مستمر انتشار صداها بشكل واسع وقوي خصوصًا بأشكال مختلفة لروح العصر الجديد.

(43) Kristeller, **Renaissance Thought**, 152.

(44) Ibid., 53, 156.

(45) أدان فيسينو الجوانب السحرية في هرمس وجعله في مرتبة تتلو زرادشت بوصفهما المصدر للفكر اليوناني

والمسيحي، ولكنه لم يتخل عن الهرمسية اللاهوتية. تظهر أهمية هرمس للفكر النهضوي على أرضية كاتدرائية سينيس، والتي تستعرض عرافة مصرية مع عنوان يقول اللاهوت الهرمسي.

(46) عند العام 1614 أظهر الفكر الهرمسي جذورًا مسيحية بدلًا من الجذور المصرية. فيما يتعلق بأهمية الفكر الهرمسي على جذور العلم الحديث، راجع:

Frances Yates, **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition** (Chicago: University of Chicago Press, 1964).Walter Pagel, Paracelsus: **An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance**, 2d ed. (New York: Karger, 1982); Allen Debus, **Chemical Philosophy: Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, 2 vols. (New York: Science History Publications, 1977); and Paolo Rossi, **FrancisBacon: From Magic to Science** (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

(47) أصبحت الأفلاطونية المحدثة مهمة على اللاهوت المسيحي المبكر بوصفها تعزيزًا لعقيدة التثليث في موجة هجوم الفكر الأرياني والذي أنكر أن المسيح كان واحدًا هو والإله، واعتقدوا بأنه ليس إلا أسمى الخلق. شابههم فكتورنيوس في هذا القول ومرر فكرته هذه لمن أعقبه.

(48) اعتقد جوزيفوس بأن فيثاغورس كحال غيره من الفلاسفة الإغريق كان يحمي الحكمة من الفكر الموسوي الخاص بأسفاره الخمس.

(49) يشير فيسينو إلى أن سقراط قد أرسله الإله «في أكمل أزمانه»، وهو مصطلح عادة ما يكون خاصًا بتجسد المسيح.

(50) Levi, **Renaissance and Reformation**, 121.

(51) لعب فيسينو دورًا مهمًا في إقناع الكنيسة لقبول خلود الروح كعقيدة.

(52) Paul Oskar Kristeller, **Eight Philosophers of the Italian Renaissance** (Stanford: Stanford University Press, 1964), 43, 66.

(53) **The Letters of Marsilio Ficino** (London: Fellowship of the School of Economic Sciences, 1975 –), 1:190.

(54) Kristeller, **Eight Philosophers**, 47.

(55) يؤكد فيسينو على إلهية الروح البشرية والعلاقة المباشرة بالإله: «دعه يبجل ذاته كصورة الإله، دعه يأمل في السمو مجددًا للإله، حتى يتلطف الإله بالقرب له. دعه يحب الإله بكل قلبه حتى يتحول ليكون هو الإله، والذي من خلال حبه الفردي المبهر يتحول إلى الإنسان».

(55) Ficino, **The Christian Religion**, 1:4.

(57) هذا المفهوم شبيه بالبيليجانية، ولكن خلال القرنين الخامس عشر والرابع عشر كان يعتبر مفهومًا أرثوذوكسيًا من قبل العديد من المسيحيين بسبب الجهل العام بإدانة الفكر البيليجاني في المجمع الثاني في أورانج.

(58) Kristeller, **Eight Philosophers**, 54 _ 56, 66.

(59) Richard C. Marius, **Martin Luther: The Christian Between Life and Death** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 95.

(60) Kristeller, **Renaissance Thought**, 205.

(61) Kristeller, **Eight Philosophers**, 67.

(62) David Wootton, **Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment** (Cambridgeand New York: Cambridge University Press, 1983).

(63) يبدو تعريف الإنسان أكثر وضوحًا في عمل جيوردانو برونو في أواخر القرن السادس عشر .Degli eroici furori يرى برونو بأن علينا أن نسعى وبأسلوب شبيه بالطريقة الإلهية أن نلج إلى الجوهر الحقيقي للعالم اللامتناهي

ونستدرجه إلى ذواتنا. وهذا كما يرى هو الأساس لا للهيمنة على الطبيعة فحسب، بل في تجلي الإنسان في صورة الإله.

(64) كانت الشكوكية الخاصة بفترة ما قبل الإصلاح هي شكوكية أكاديمية ولم تكون الشكوكية الأكثر راديكالية الخاصة بفيرون والتي أصبحت هي الشكوكية المهيمنة بعد نشر عمل Sextus Empiricus في عام 1562. قادت أزمة الشكوكية الحاصلة في القرن الخامس عشر إلى عملية إحياء في القرن السابع عشر والسادس عشر للاهتمام في الفكر الأوغسطيني، على الرغم من أن أوغسطين فهم بأسلوب أكثر إسمانوية.

(65) Peter Godman, **From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance (Princeton**: Princeton University Press, 1998), 139.

(66) Ibid., 186.

(67) Ibid., 163, 181.

(68) Sebastian De Grazia, **Machiavelli in Hell** (Princeton: Princeton University Press, 1989), 87, 379.

(69) Ibid., 353.

(70) Ibid., 121, 217, 378.

(71) Ibid., 216, 381, 382.

(72) Ibid., 385.

(73) Ibid., 356.

(74) على الرغم من أن هذا هو موقف ميكافيللي اللاهوتي المصرح به، وهو موقف إما أنه آمن به أو أراد لغيره الإيمان به أو على الأقل آمن بأنه يؤمن به، إلا أنه من غير الواضح إلى أي درجة كان اعتقاده الديني عميقًا. فمن الواضح أن قراءته للأعطيات التي يمنحها الإله للأمير على سدة الحكم هي قراءة تماثل قراءته للقول بأن تعضيد هذا الأمير يأتي من شعبه، ومن المجد الخالد الذي يناله في الأجيال اللاحقة. كل هذه الأمور هي بلا شك حوافز للأمير حتى يعمل من أجل الصالح العام، لا لتحقيق مصالحه الشخصية السطحية. إن معتقدات ميكافيللي حول الخلاص والمجد كانت ذات دور فاعل في الوصول إلى دولة محكومة بشكل تام وهي ما جعلت العديد من الباحثين يعتقدون بخداعه حول المسيحية والأخلاق. على الرغم من احتمال أن يكون الأمر كذلك فعلًا، إلا أنه لا يوجد دليل على ذلك. بالإضافة إلى انتشار مثل هذه الاعتقادات بين معاصريه من الإنسانويين بشكل واسع وجلي، والذين كانوا مسيحيين بلا شك. إن الصعوبة التي نواجهها في الاعتقاد بأن ميكافيللي كان مسيحيًا هي في أننا قبلنا بشكل عام بأن الرؤية الإصلاحية المسيحية هي بشكل أساسي دعوة إيمان لا عمل. واستنادًا على هذه المقاييس قمنا بالحكم على ميكافيللي بأنه ملحد.

(75) See «Tercets on Ambition», **in Machiavelli: The Chief Works and Others, trans.** Allan Gilbert, 3 vols. (Durham, N.C.: Duke University Press, 1965), 2:735 _ 36.

(76) De Gazia, **Machiavelli in Hell**, 79.

(77) Levi, **Renaissance and Reformation**, 368.

(78) من المهم أن لا نخلط بين مفهوم التفاني الحديث «devotio moderna» وبين السبيل الحديث «via moderna» على الرغم من أن بعض المفكرين من أمثال بييل قد حاولوا الجمع بينهما.

(79) وكما نوّه ألبيرت رابيل إلى أن «**اعتقد الإنسانويون بأن أعداء روتشلين كان يسعون إلى إنهاء التعليم الخيّر برمته**».

(80) Ibid., 220.

(81) Ibid., 225.

(82) Levi, **Renaissance and Reformation**, 186.

(83) Rabil, «**Desiderius Erasmus**», 231.

(84) Gordon Rupp, **trans. and ed., Luther and Erasmus: Free Will and Salvation** (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 6.

(85) Rabil, «**Desiderius Erasmus**», 216.

(86) Levi, **Renaissance and Reformation**, 180.

(87) إستنادًا إلى ترينكاوس فقد «سعى إراسموس إلى مسيحية مفتوحة مسالمة يعيش فيها الجميع في وئام باستثناء المتعصبين دينيًا».

(88) لم يستخدم أحد المفارقة التهكمية بهذه الطريقة منذ العصور القديمة.

(89) بهذا الجانب كان إراسموس منتقدًا بلا هوادة للممارسات الحديثة.

(90) **The Collected Works of Erasmus**, vol. 76: Controversies: **De libero arbitrio. Hyperaspistes 1, ed. Charles Trinkaus** (Toronto: University of Toronto Press, 1999), xxi.

(91) من المهم حين نقوم بمراجعة تشاؤم إراسموس أن نضع في الحسبان قلة شجاعته؟ فقد كتب في تموز/ يوليو من عام 1521 إلى ريتشارد بايس:

«لم تكن روحي روح من يخاطر بحياته من أجل الحقيقة. فلا يمتلك الجميع القدرة على التحلي بروح الشهداء... عندما يقوم الباباوات والأباطرة بالقرارات الصائبة فأنا أستجيب لهم، لأنها قرارات إلهية، أما أن قاموا باتخاذ قرارات خاطئة فأنا أتحمّل ذلك وهو الفعل الآمن».

(92) Gordon Rupp, **The Righteousness of God: Luther Studies** (London: Hodder and Stoughton, 1953), 261.

(93) Rabil, «**Desiderius Erasmus**», 240.

(94) Cited in Bernard C. Flynn, «**Descartes and the Ontology of Subjectivity**», Man and World 16 (1983): 5.

(95) Trinkaus, «**Erasmus, Augustine, and the Nominalists**», 30.

(96) كان تشارلز ترينكاوس هو أول من تأول فكر إراسموس بهذه الطريقة، ولكن كثيرون غيره ممن توسعوا في ذلك.

(97) Erasmus, **Collected Works**, 76:xviii.

(98) Rabil, «**Desiderius Erasmus**», 244.

(99) Manfred Hoff mann, «**Erasmus im Streit mit Luther», in Humanismus und Reformation: Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konfl ikten ihres Zeit**, ed. Otto Hermann Pesch (Munich: Schnell und Steiner, 1985), 94.

(100) Ibid., 100.

(101) Ibid., 103.

(102) On this point, see Erasmus's letter to More in Spring 1527. Ep. 1804, in P. S. Allen, M. M Allen, and H. W. Garrod, eds., **Opus epistolarium Des. Erasmu Roterodami**, 12 vols. (Oxford: Clarendon, 1906 _ 58), 7:5 _ 14.

(103) اعتقد إراسموس بأن من فساد الأخلاق أن يقال بعدم وجود ما يمكن فعله من أجل التأثير على خلاص الفرد، وأن هذا قد يقود إلى الخلاف والتساهل الكبير أو القنوط.

الفصل الرابع

لوثر وعاصفة الإيمان

كان الشاب ذو الخامسة والعشرين من العمر يمتلك سببًا مقنعًا للشعور بالفخر بذاته أثناء عودته من الجامعة بعد زيارة منزله. فقد أكمل شهادة الماجستير في شهر كانون الثاني/ يناير، وكان قد بدأ في دراسة القانون. كان والده فخورًا به وهو يرى على مدى ناظريه طريق حياة أفضل. وفي الثاني من شهر تموز/ يوليو، في تمام منتصف عام 1505، وباستثناء بعض الغيوم في الأفق لم يكن هناك الكثير مما يعكّر صفو روح الشاب النشط. مع ذلك فقد بدت الغيوم تتعاظم وبدت الرياح بالهبوب. حاول البحث عن ساتر ولكنه لم يجد، وعلم أنه سيتبلل عما قريب. لم يكن يتوقع أن هذه الغيوم والعاصفة التي حملتها لم تحمل معها المطر والريح فقط، ولكنها كانت عاصفة ذات تأثير سيبتلع وينقل حضارة أوروبا بأكملها. لم يكن يعِ بأن البرق وموجات الرعد المتجددة، وأن سيل المطر الذي بدا منحدرًا له وله فقط، كانَ في حقيقته نذير ومضات مدفع، صرخات الجيوش، ودمعات الملايين الذي يقفون خلف أفقه. وما رآه في نهاية اليوم كان ضرورة أن يترك حياته الدنيوية ويلتفت إلى الإله، والذي كانت قدرته الإلهية تبدو له أشد العذاب وملجأه الوحيد. بدأ يومه كطفل من أطفال الإنسانوية، وأنهاه كأب مستقبلي للإصلاح المسيحي وأحد مؤسسي العصر الحديث.

كانت محاولة لوثر في أن يحيي ما اعتقد أنه الرسالة الجوهرية للمسيحية هي ثاني أكثر المحاولات أهمية للإجابة على الإشكال الجوهري الذي أظهره الإله الإسماني. ولد لوثر في عصر من التغيير الحتمي. عصر اكتشاف العالم الجديد ونظام جديد في السماء، بالإضافة إلى إعادة اكتشاف العالم القديم، كان كله باعثًا على توسيع أفاق لطالما بدت قريبة. ارتبط بهذه الأحداث المهمة تطور مفهوم ثقافي علماني جديد ونظام اجتماعي. أبرز سمات هذا التحول كانت في تنامي المدن والطبقة الوسطى، وتزايد الامتعاض من أهل الريف وأوضاعهم، وتوحيد الإمارات إلى دول مبنية على أوجه تشابه عرقية ولغوية.

تصدرت فرنسا وإسبانيا وإنكلترا هذا التطور وكانت أقوى الدول في أوروبا. فيما حافظت مؤسستان قويتان من العصور الوسطى على وجودها، الإمبراطورية الرومانية المقدسة، المرصوفة ببعضها البعض بواسطة عدد من الإمارات الصغيرة والمختلفة عرقيًا، والكنيسة الرومانية الكاثوليكية، والتي مارست سلطة دنيوية لا بأس بها ليس في إيطاليا فحسب، بل في ألمانيا أيضًا. والتي مارس فيها العديد من الأساقفة ورؤساء الأساقفة سلطات سياسية على نطاق عريض[1]. اتكأت هذه المؤسسات على أسس متقلقلة بسبب تصاعد المشاعر القومية والعرقية في الإمبراطورية، والامتعاض الشمالي من السيطرة الإيطالية على الكنيسة[2].

ضعفت قوة الكنيسة الروحية بسبب تنامي ثراءها وفسادها. لم يكن فساد الكنيسة أمرًا جديداً. فكما رأينا، فقد انتقد بيترارك وبوكاتشيو الكنيسة على ذلك. إلا أن الفساد استشرى بشدة وبنطاق متسع بسبب انتشار التعديات الناتجة عن سوء استخدام السلطة بدافع التستر على اتخاذ المحظيات، وبعد أن أصبح استعمال الاغتيالات السياسية منتشرًا داخل الكنيسة ومعروفًا لدى من هم خارجها، هذا ما جعل الحنين والميل إلى مسيحية أكثر أصالة وطهرًا أمرًا منتشرًا في القرون التالية في عدد من الحركات الأصولية التي تحدت سلطة الكنيسة بقسوة. رفع الفراتيتشيلي والكاثريون والولدينسية شعار العودة لمسيحية أكثر أصالة. تم قمعهم بالقوة، إلا أن رغبتهم في ممارسات دينية أكثر سلامة التي تولدوا عنها لم تبلغ غايتها إلا من خلال نشوء مذهب الزهاد داخل الكنيسة[3]. إلا أنه وكما رأينا، فحتى مع تنازل من كانت له رغبة في مسيحية أكثر سلامة، إلا أن الإشكال لم يحل بل انضوى تحته، لأنه جلب صراعًا مفتوحًا بين البابوية والبلاط البابوي مع الفرانسيسيين، وهي أكثر المذاهب الدينية شهرة في زمنها. على الرغم من توصلهم إلى اتفاق بينهم، إلا أن حل الاختلاف فيما يتعلق بالفقر لم يضع حدًا لجهود إصلاح ممارسات الكنيسة. حركات الملتزمين التي نهضت في القرن الرابع عشر وما صاحبه من تطور في وضع الأخويات مثل أخوية البريثرين من أخوية العيش المشتركة هي مجرد مثال على استمرار مثل هذه الحركة داخل الكنيسة[4]. فمن الممكن لهم أن يضمّنوا داخل المجتمع الأعم للكنيسة. فيما كانت أكثر المحاولات الإصلاحية أصولية بداية من قبل ويكليف في إنكلترا وهس في بوهيميا .دعى ويكليف إلى قراءة الإنجيل بالعامية ورفض التبتل وهاجم القول بالاستحالة الجوهرية. قال أيضًا بحق الدولة بحيازة ملكيات الكنيسة لأن الكنيسة كانت في حالة انهيار. بالإضافة إلى قبوله أغلب آراء ويكليف، رأى هس بأن المسيحية الحقة في إطاعة الإله لا البابا. تم التحفظ عليه وقتله، وتمت مطاردة أتباعه بشكل ممنهج، إلا أن الإكراه والقسر لم يستطع محو هذه الأفكار.

حياة لوثر المبكرة وتعليمه

يأتي والد لوثر من عائلة قروية من عمال المناجم، ولكن وبعد زواج سعيد أصبح قادرًا على امتلاك عدد من المسابك ليتحول حينها إلى الطبقة الوسطى. ولد مارتن ابنه الثاني عام 1484. ومن خلال مركز والده الجديد، أصبحت الأسرة قادرة على تأمين تعليم جيد له. فقد أرسلوه بداية إلى مدرسة في ماقدبرغ عام 1497 ومن ثم إلى جامعة أرفورت عام 1501 متتبعًا بذلك مسار أفراد عائلة أمه في مجال الخدمات المدنية. عاش في ماقدبرغ تحت رعاية أخوية العيش المشترك، والتي فقدت في ذلك الوقت بعضًا من مجدها القديم[5].

كانت جامعة أرفورت هي واجهة التغيير التعليمي. فقد تبنت منهجًا أكثر إنسانوية منذ مدة بعيدة، ولكنها كانت مشاركة بشكل جذري في تشكيل الحركة الإسمانية التي حققت نجاحًا كبيرًا في ألمانيا. ففي قلب أحد أكثر المراكز اللاهوتية نشاطًا في أوروبا تواجد الإسمانيون جودوكوز تروتفيتير وبارثلوميوس أرنولدو[6]. فقد كانت جامعة أرفورت لمدة طويلة هي واجهة الإصلاح اللاهوتي في ألمانيا. فعلى سبيل المثال اتهم أحد أعضاء كليتها وهو جوناس ويزل عام 1479 بمعارضة صكوك الغفران، ومطالبًا أن يسمح للعلماني بشرب النبيذ في القربان، ومصرًا على أن الكتاب المقدس وحده هو الحقيقة[7].

لم يقم أوكهام على عكس توما الأكويني وسكوتوس بتأسيس مدرسة، وهذا ما جعل الحركة الإسمانية تنتهي إلى اتجاهات لاهوتية مختلفة في القرن الرابع عشر، بعضها عارض الآخر[8]. قمنا بالبحث فيها باختصار في الفصل الأول. على الرغم من انشقاق كل من غريغوري الرميني، وبيري دي آيلي، ومارسيلوس فون أنجين وجابرييل بييل، إلا أنهم قالوا بأن الحرية البشرية محدودة جدًا، ملتزمين بالقول بأن أفضل ما يمكن للمذنب أن يفعله هو في أن يرى خطيئته ويرجو المغفرة من إلهه[9]. مع ذلك نجح تروتفيتر وأرنولدي في عام 1497 بتشكيل جوهر موحد للإسمانية والوصول به إلى نظام متكامل[10]. وهذا ما عدّ تقدمًا معرفيًا مفاجئًا، وكان متكئًا على المفهوم القائل بأن كل الافتراضات الفلسفية عن العالم يجب أن تختبر بكل وسائل التجربة والمنطق المعتمد على الواقع بغض النظر عن موقف السلطات منها، وأن كل الافتراضات اللاهوتية يجب أن تختبر بواسطة سلطة النص المقدس المؤول من قبل الكنيسة[11].

تعلم لوثر في هذه البيئة. كان بلا شك معجبًا بأعمال سيسرو وعدّ فيرجل ولوشيان كإثنين من المؤلفين المفضلين عنده، ولكنه رأى أوكهام أفضلهم[12]. فمهما كانت مزاياه المعرفية

وهي كثيرة، إلا أن هذا النظام التعليمي لم يكن مثريًا روحيًا بالنسبة للوثر. اقتربت الإنسانوية منذ زمن بيترارك بشكل متزايد إلى الرؤية الأفلاطونية المحدثة للمسيحية، والتي ركزت على الإنسان كمخلوق على هيئة الإله، واستنقصت من فكرة هبوط الإنسان من الجنة ومن الخطيئة الأصلية. لم تؤدي الصعوبات الناجمة على الحفاظ على هذا الموقف في القرن الخامس عشر إلى موقف شكوكي حول وجود الإله، بل على قدرة حكمة الإنسان في فهم النظام الإلهي للعالم[13]. وظفت الإنسانوية كذلك مصادرها البحثية المتنامية أيضًا لتؤكد على أن النص المقدس كان اصطناعًا بشريًا ولم يكن إلهيًا. على النقيض من ذلك، لم تطرح الإسماينة أسئلة حول وجود الإله بل عن خيريته. وكلاهمًا انتهيا إلى القول بالإجابات الدينية التقليدية المشكلة حول مسألة الموت والخلاص. بدى وكأن الإسمانية ترى باحتمالية عدم وجود حياة بعد الموت، وأنه حتى ومع وجود حياة بعد الموت فإنه لا وجود لما يمكن لنا أن نفعله لضمان أو حتى تحسين إمكانية خلاصنا. وهذا يعني بأن تعليم لوثر لم يفشل فقط في تأمينه بالمصادر الروحانية ليواجه أكثر المشاكل جدية في الحياة، بل إنها افترضت عدم وجود هذه المصادر.

لوثر الراهب وأزمته الروحية

حدث هذا الحدث الحاسم في حياة لوثر الروحية والذي ناقشناه بالأعلى عام 1505، عندما تورط في عاصفة من العنف. أعطى عهده للقديس آني أن ينضم إلى الدير إذا حافظ الإله على حياته بعد خوفه على حياته. كان خوفه من الموت والعهد الذي قطعه ما أفضى به إلى شكوك دينية حادة، لأن الخوف من الموت كما رأى لوثر هو شك بالمعتقد الجوهري للإيمان المسيحي، أن تشك بقدرة الخلاص التي يتمتع بها بعث المسيح، وأن تشك بهذا هو شك بأن المسيح هو الإله[14]. فيما كانت الشكوك المتنامية حول خلاصه أمام إله ناءٍ حكمه قاس والذي لم يكن مدينًا بشيء لأي إنسان كما ردد أوكهام، كان هذا أهم عند لوثر من الخوف الموت والعدمية. كان دافع دخول لوثر إلى الدير من جهة كرد على خوفه من الموت، ولكنها كانت تجليًا عن بحثه البائس عن سبل لنيل الخلاص[15].

إلى جانب اهتمامه الروحاني، كان قرار لوثر بالدخول إلى دير النساك الأوغسطينين في أرفرت عائدًا بلا شك إلى كونه مركز اللاهوت الإسماني الأول. تعلم اللاهوت هناك عند جوناس ناثين، والذي قضى أربع أو خمس سنوات في توبنجان كالزميل الأصغر سنًا

للإسماني والتابع لأوكهام غابرييل بيل[16]. وهذا ما عنى بأن لوثر كان قادرًا على استكمال دراسته وقادرًا على إرضاء ميله النهم للتعلم في الدير. إلا أن طقوس حياة الرهبنة ودراسته لم تكن حلًا لمشاكله الروحية ولم تحسّن من حالها حتى.

قام عماد حياة الرهبنة على الاعتقاد بأنه ومن خلال السعي للكمال فقط سيستطيع الفرد أن يأمل بالوجود أمام الإله. سلب الإسمانيون الأوائل من البشر القدرة على تقرير ما أراده الإله منهم. كانت شكوك لوثر حول استحقاقه للخلاص قوية. وراج في العصر الحديث افتراض بأن أفضل ما يمكن للإنسان فعله لم يكن أمرًا كافيًا لتحقيق شرط الخلاص. ولكنه قد يبتدئ ميلًا للإله أو رغبة بالعناية الإلهية التي سيستجيب لها الإله[17]. وهذا كان جوهر مبدأ العمل الذي ناقشناه من قبل، وهو القول بأن الإله سينجي كل من يبذل ذاته له، إلا أن لوثر لم يكن مرتاحًا مع هذا المفهوم. فكيف لأحد أن يعلم ذات أي فرد؟ وهذا ما جعله يعيش تحت رحمة إله ساخط. كان في قداسه الثاني على سبيل المثال مرعوبًا من فكرة حمله الإله بيديه، خشية أن يخطئ في القربان أو يسقط بعضًا من خبز القربان.

شكّل شعور العزلة عن الإله والاهتمام المفرط بعدم ضمان الخلاص مشكلة مزعجة لحياة الرهبنة، والتي دفعت الرهبان المتعصبين من العالم إلى صوفية تأملية انعزالية[18]. وهذا ما لم يحدث للوثر بسبب تدخل جوناس فون ستاوبيتز. كان ستاوبيتز إصلاحيًا مخلصًا على رأس الدير الأوغسطينية في ساكسوني. حض ستاوبيتز بوصفه أحد أهم مفسري الإنجيل على العودة إلى حرفية النص. والأكثر أهمية أنه قام بتعليم أن المسيح هو ضامن الإله الرحيم. نبع هذان الموقفان من الحداثة، ولكنهما ناقضا الرؤية الإسمانية للإله النائي غير القابل للتنبؤ[19]. كان أثره الكبير على لوثر واضحًا. فقد منع لوثر من الشك في العقاب الإلهي وحضه على التفكير بالمسيح، لأن التأمل في عاطفة المسيح ستلهمه إلى الحب الحقيقي وتجعل من التوبة أمرًا ممكنًا من خلال إلزام المسيح بالصفح عنه[20]. بالإضافة إلى توكيله لوثر بحفظ الإنجيل عن ظهر غيب. من الواضح أنه ميّز إمكانيات لوثر الضخمة، وكان في ذهنه خطط أكبر له فيما يتعلق بإصلاحه لحياة الرهبنة، وهذا ما ظهر من خلال تعيين لوثر كخليفة له على كرسي الأدبيات الإنجيلية في ويتينبرغ.

طرأ الحدث الحاسم في تطور لوثر عند تعيينه في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1510 كممثل عن جماعته في روما، وقدم اعتراضه لمذهب ستاوبيتز الإصلاحي. من المجحف أن توصف زيارته للوثر بالمفاجئة فقط. فقد رأى الإلحاد مشمئزًا في روما، وكان ممتعضًا من

فساد ممثلي الكنيسة. عزز اشمئزازه هذا من شكوكه حول سلطة الكنيسة كمؤسسة وعلى قدرتها على التوسط إلى الإله نيابة عنه. لهذا فمن غير المفاجئ أن يكون لوثر أثناء تسلقه لقمة السلم المقدس المحفوظ في قصر لاتيران من أجل أن ينال خلاص روح جده من الأعراف، أن يكون مهمومًا بالشكوك حول جدوى ممارسات الكنيسة الحالية وبلاهوت العمل الكامن فيهم. كان من الواضح أن هذه الأزمة الشكوكية هي ما قادته إلى إعادة التفكير الجذرية بطبيعة الإله والإنسان وعلاقتهما بشكل لا يتعارض مع سيادة الكنيسة، ولكي يقوم بنقلة جذرية في الحياة الأوروبية أيضًا.

ازدادت أزمة لوثر حدة بعد رفضه لرؤية ستاوبيتز بتقييد كلية قدرة الإله لقدرة الشيطان[21]. فقد اعتقد لوثر بأن الشيطان هو حاكم متسيد هذا العالم. فهو لا يحكم الإنسان بالقوة بل بالمكر، بطريقة شبه ميكافيللية، ملتجئًا إلى غرورهم ورغباتهم وسمعتهم وعقلهم بل وحتى اهتمامهم بأقرانهم. لم يكن الشيطان في نظر لوثر على عكس نظرة من سبقه تجسدًا لروح خالدة تقوم بإفساد العقل الإنساني والإلهي، بل هو إرادة وجهت خطأ للمصلحة الشخصية بدلًا من أن توجه إلى الإله. تعزز مفهوم لوثر عن حاجتنا الملحة للتهرب من الشيطان والخطيئة من خلال اعتقاده العميق بقرب الأيام الأخيرة للعالم. نحن لا نملك وقتًا قليلًا لإثبات ذواتنا أهلًا للخلاص، ولكن جهود الشيطان المستشيطة للسيطرة على أفعال الإنسان تزايدت مع قرب وصول هذا الصراع لنهايته. بالتالي، اعتقد لوثر بقصر الزمن، بأن الشيطان كان مخطئًا، وبأن الإله يحاكم الإنسان من خلال معايير قاسية عصية على الفهم. لذا فمن غير المفاجئ أن يشعر بنفسه ينجر إلى خواء روحاني.

حل لوثر: القدرة المخلصة للإيمان

حتى نجيب على هذا الإشكال الروحي الجوهري، يبدو أن علينا أن نعود إلى لوثر في عام 1515 إلى ما يسمى بتجربة البرج. يرى لوثر بأن الإنسان لا يستطيع أن يخلص نفسه من خلال ما يمكن عمله، فهو لا ينال الخلاص إلا من خلال الإيمان، إلا أن الإيمان ينبع من خلال الفضل الإلهي الذي لا ينال إلا من الكتاب المقدس فقط. وهذا ما جعل شعار رؤية لوثر العظيمة والتي كانت في النهاية شعارًا للإصلاح هو أن الإيمان واحد، الكتاب المقدس واحد، والفضل الإلهي واحد. عانى لوثر كما رأينا لسنوات بسبب الرؤية الموروثة من الإسمانية عن الإله. فقد بدا الإله له نائيًا غير رحوم بمعايير عدالة لا يمكن أن تدرك.

كان عدالة هذا الإله هي العدالة التي ستظهر في يوم القيامة الذي أنقذ فيه القلة وحكم على الأغلبية الباقية باللعن الأبدي. كيف يمكن لمثل هذا الإله أن يستعطف ناهيك عن أن يحب، ظل هذا السؤال شاغلًا له. أي الأعمال يمكن أن ترضي هذا الإله؟ ألا يجب أن يطال النقص كل ما يمكن أن يفعله؟

كانت أضخم رؤى لوثر هي قوله بعدم وجود أي عمل يمكن أن يرضي مثل هذا الإله، ولكن إلى جانب عدم ضرورة وجود أي عمل لذلك، لأن هذا الإله ليس إلهًا قاسيًا وحاكم ناءٍ بل هو مخلص رحيم ضحى بنفسه من أجل خلاصنا، لا يرجو منا غير الإيمان به، أن نؤمن بالبعث، وبالخلود. يصف لوثر هذه الرؤية في التوطئة التي تناولت سيرة حياته في أعماله الكاملة والتي نشرت عام 1545. يؤكد لوثر بعد انشغاله الطويل بعدالة الإله في الرومان، بعزمه على العمل من خلال النص مجددًا، ليرى ما إذا كان قد فهم النص الذي سبب له معاناته. كانت له رؤية روحية عميقة في إعادة قراءته للنص. لم تصف «عدالة الإله» شيئًا مجردًا ونائيًا ، لنعت إله متعالٍ كما تصورته الإسمانية، بل كصفح الإله عنا. مثيل ذلك «قدرة الإله» لم تكن نائية وغير قابلة للفهم، ولكن هي القدرة التي تجعلنا قادرين، و«حكمته» هي ما تجعلنا حكيمين[22]. هنا كان لوثر قادرًا على تحويل إله الإسمانية النائي والمتعالي إلى قدرة روحانية غمرت البشر. وهذا ما يعني بأن الإيمان الناجم عن تفسير كلمة الإله في الكتاب المقدس يعمل فينا ويقوم بتحويلنا. ومن خلاله تعاد ولادتنا في الإله لأن الإله يكمن فينا[23].

يتحصل الإله على ذلك من وجهة نظر لوثر من خلال فضله، من خلال غرس ذاته فينا وامتلاكنا، يكمن الإله فينا من خلال الكلمة، فحبه هو ما يجمعنا بمصدر خلاصنا، تصبح الكلمة في هذه الحالة كما يرى لوثر كامنة في قلوبنا. ولغرس الفضل هذا أثر مذهل، محدثًا ذاتًا جديدة ونوعًا جديدًا من الوجود. وكما يصف لوثر تجربته: «هنا شعرت بأنني ولدت مجددًا، وبأنني ولجت إلى الجنة من أبوابها»[24].

إن هذه الرؤية العظيمة هي رفض للعصر الحديث والقديم للفكر المدرسي والإسمانية[25]، فكليهما استقيا عقائدهما عند لوثر من خلال قراءة أرسطو وغيره من الفلاسفة لا من كلمة الإله. وهنا لا يصل الاثنان إلى مبدأ الدليل المباشر الذي وضعه تروتفيتر وأرنولدي كجوهر الإسمانية. وهنا يضع لوثر أحد المباديء الرئيسية للإسمانية ضدًا لنظامها اللاهوتي. فهو يقر في عام 1520، مدعيًا بأنها لا تتعلق بالسلطات، بل بالحجج والأقوال الوثيقة. «ولهذا

السبب أنا هنا أناقض مدرستي الأوكهامية التي تتبع الأسلوب المعاصر، وهو ما تشربته بالكامل»[26]. رأت الإسمانية بأن الإله حر بشكل مطلق ويستطيع على إثر ذلك أن يكون غير رحيم في غضبه، وأن حرية البشر هي في قبول الإله إلى حياتهم. أكد لوثر على أن عدل الإله لم يكن حكمًا جوهريًا، ولكنها في العدل والتبرير الذي يمنحه للبشر، معيدًا تشكيل السلطة المطلقة في الكون إلى وجود حميد[27]. بالتالي فلوثر لا ينكر أن عظمة قدرة إلهه (والرعب الذي يتولد عنه) هي نعمة لأنها تحدث وتكون من خلال البشر وأنها هي أساس خلاصنا.

لوثر والإصلاح

رغم عمق رؤية لوثر إلا أنها كانت على الأرجح ستظل مجهولة بالنسبة لنا لولا تقاطع أزمة لوثر الشخصية، والأزمات الروحية والسياسية في عصره. أدى هذا الاندماج إلى الإصلاح المسيحي.

كانت الغاية الجوهرية من الممارسات الدينية عند لوثر والكنيسة هي في تحصيل الخلاص، ولكنهم اختلفوا في الرأي حول كيف يمكن للخلاص أن يتحصّل. ترى الكنيسة بأن الخلاص يتحقق من خلال الهبة الإلهية، ولكن خلف هذه الهبة يقع العقل الإلهي والعدالة الإلهية. بالتالي يخلص الإله أولئك من استحقوا خلاصهم من خلال عملهم الصالح وتوبتهم الصادقة. لعبت الكنيسة دورًا جوهريًا في تعيين ضلال أفعال الإنسان وفي منح الكفارة الدنيوية. وجدت الكنيسة صعوبة منذ بداياتها في إقناع المنتقلين حديثًا إلى المسيحية (خصوصًا بين الطبقة النافذة) من أن يمارسوا ممارسات تكفيرية وكنتيجة لذلك قاموا بقبول دفعة مالية بدلًا من الخدمة الحقيقية، وهذا كان أصل صكوك الغفران. أصبحت ممارسة بيع صكوك الغفران فيما بعد مصدر دخل يعتمد عليه. إلى جانب أن سلطات الكنيسة بدأت بادعاء أن الكنيسة هي المستأمنة على كل الغفران المتحصل من خلال تضحية الشهداء الذين سقطوا في سبيل المسيح، وعليه فإن الكنيسة تملك حق بيع هذا الغفران لمسامحة المخطئين أو أقاربهم الموتى، أو أن عليهم أن يكونوا من أهل الأعراف. هنا أصبحت الممارسة المشكوك في صحتها وهي قبول الذهب بدلًا عن الأفعال التكفيرية في هذا العالم، أصبحت هي الممارسة الفاسدة ووعد غفران الإله للخطايا الموتى والأحياء. سمحت البابوية ببيع صكوك الغفران لعدد من الأسباب المختلفة. فقد أذن بها في عهد لوي العاشر في زمن لوثر من أجل مجابهة تكاليف إكمال بناء الفاتيكان. ومنذ ذلك

الوقت كان أغلب هذا المال يجمع في شمال أوروبا وينقل إلى إيطاليا، وهذا الفعل أفضى إلى امتعاض ملحوظ بين الأمراء الألمان، بسبب تدفق المداخيل. إلى جانب وجود شكوك خفية - كانت غالبًا مبررة جدًا - من أن الهدف الحقيقي لهذا التقليد لم يكن لدعم الغايات المقدسة المزعومة، ولكن من أجل دعم أسلوب الحياة الفاخر والمنحط للبابا والبلاط البابوي[28].

لم يرى لوثر تقليد بيع صكوك الغفران كتجلٍ لفساد الكنيسة ولكن كجزء من عمل الشيطان. فرأي لوثر أن الاعتقاد بإمكانية أن يخلص الإنسان من خلال عمله فقط هي عقيدة شيطانية، ممتهنًا كبرياء الإنسان الذي يقنعه بقدرته على تحصيله خلاص نفسه. وهذا الكبرياء تحديدًا هو ما يعزل البشر عن الإله. من الحقيقة الجوهرية التي أكدت الإسمانية عليها، من أن الإله يدين للبشر بشيء، ومن الحقيقة التي يؤكد عليها لوثر وهي بأن خلاص البشر متحقق من خلال الإيمان فقط، وهذا يعني بأن الإله ذو المنَّة يمنح خلاصه لمن يؤمنون به[29]. من هنا لم يرى لوثر بيع الصكوك الغفرانية فحسب بل الفكرة التي عززت من إثبات أن الكنيسة قد وقعت تحت سطوة الشيطان.

كان هذا التقرير مجرد شكوك في تشرين الأول/ أكتوبر من عام 1517، عندما أنجز لوثر رسائله الخمس والتسعين، ولكنها تأكدت من خلال ردة فعل الكنيسة. على الرغم من أنها لم تلصق على باب الكنيسة في ويتينبورغ كما يعتقد عادة، إلا أنها أنجزت التأثير ذاته لأنها أحدثت ضجة عاجلة. تمت طباعتها بطبعات مختلفة بسرعة، وأصبحت معروفة في أنحاء ألمانيا خلال أسبوعين وفي أوروبا في أقل من شهر[30]. تحض الرسائل كما هي واضحة من الرسالة الأولى على حياة التوبة والإيمان، وترفض عقيدة ممارسات وتقاليد صكوك الغفران.

كان لوثر ساذجًا لاعتقاده بأنه وحال تقديمه للمسأله بوضوح ستقوم الكنيسة أو البابا على الأقل بإنهاء تقاليد بيع صكوك الغفران. إلا أن رد الكنيسة سلبيًا في البداية ثم تمادى إلى العنف. ومن خلال استجوابه من قبل كاجيتين عام 1518 ومناظرته مع أيك 1519، أصبح من الجلي إلى أي حد هو بعيد عن التأثير على رؤية الكنيسة، وإلى حد لا ترغب الكنيسة في تبرير هذه القضية بالرجوع إلى الكتاب المقدس.

على الرغم من أن الانتقادات اللاحقة عزلته عن الكنيسة، إلا أن لوثر كان مترددًا في

التسرع من أجل الانفصال التام. مع ذلك ومع تطور الحالة، بدأ لوثر بالاعتقاد بأنه لم يكن ضروريًا فحسب بل هو الفعل الأقدس والأصح. لم يقرأ لوثر التاريخ بشكل دنيوي بل بأسلوب لاهوتي جوهري. فالتاريخ لم يكن مجرد سلسلة من الحوادث، بل غاية إلهية التقرير تمتد من الخلق وحتى المجيء الثاني. فقد كان تحليله للأحداث المعاصرة دائمًا ما يجري من خلال رؤية علم الأخرويات للعالم. كان متأثرًا بشكل كبير من خلال قراءته للتاريخ ببيرنارد الكلايفوري، والذي رأى بأن تاريخ المسيحية كان محصورًا بثلاث فترات من الخطر المتزايد. كانت الأولى هي فترة الآباء عندما عانت الكنيسة من عنف الإمبراطور والتي أدت إلى سقوط العديد من الشهداء. أما الثانية فقد كانت فترة المهرطقين والذي كان فسادهم الروحي أكثر خطرًا من القوات الرومانية. أما آخر الفترات وأكثرها خطرًا هي التي حدثت مع قرب الأيام الأخيرة للعالم في وقت أصبح الخطر على المسيحية يأتي من خلال الكنيسة نفسها. وبسبب إشكالية بيع صكوك الغفران، بدأ لوثر وقتها بالشك في عام 1514 بقرب الأيام الأخيرة للعالم[31]. ومن خلال اكتشافه عام 1520 لزيف تبرعات القسطنطين، تعززت شكوكه المتزايدة من حكم الشيطان لروما. قام بوضع العقيدة الحقة للإنجيل أمام الكنيسة، وأخبرهم بنفسه، ولكن لم يفشل من كان في السلطة في قبولها فحسب، بل قاوموها وسعوا إلى كبتها. بالإضافة إلى مهاجمتهم لرسل هذه البشرى السارة، وهذا ما جعله يعتقد بالطبع بأن الأيام الأخيرة على المحك. وفي مثل هذه الأوقات، كيف لأحد ألا يتحدث علنًا بشكل عاجل شديد اللهجة؟

ومنذ هذه اللحظة بدأت علاقة لوثر بالكنيسة بالتدهور بشكل متزايد. وفي الخامس عشر من حزيران/ يونيو من عام 1520، أصدر البابا المرسوم البابوي «اعلو يا رب» قاضيًا بالترابط بين المسيح والكنيسة، ومهددًا لوثر بالحرمان. ومع حلول تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1520، قرر لوثر بأن البابا هو المسيح الدجال[32]. وفي العاشر من كانون الثاني/ ديسمبر من عام 1520 أحرق لوثر القرار الكنسي والقانون الكنسي في ويتنبرغ، وفي الثالث من كانون الثاني/ يناير من عام 1521 تم حرمانه من قبل البابا لوي العاشر. لم يتم قبول حرمانه الكنسي بشكل عام في ألمانيا، فقد كان العديد من الألمان وبالتحديد حاميه فريدريك الحكيم، إلكتور الساكسوني، أصرا على أن يحصل على جلسة استماع في ألمانيا. وهذا ما قاد إلى المواجهة المشهورة في الاجتماع الإمبراطوري في وورم عام 1521. تم تنظيم هذا الحدث من أجل منع لوثر من اجتماع عام يعبر فيه عن أفكاره. إلا أنه ومن خلال سلسلة من

المناورات الذكية، استطاع أن يستعرض معظم ادعاءاته. مع ذلك وعند سؤاله عن ما إذا كان سيعود عن أقواله قال:

«إلا في حال إقناعي عن طريق الكتاب المقدس أو عن طريق البرهان، فأنا لا آأمن البابا ولا المجلس على ذلك، لأنهم ناقضوا وضللوا أنفسهم - فأنا أثق بسرعة بالكتاب المقدس المفسر عن طريقي، وضميري رهين كلمة الإله، ولا أنا الذي أستطيع ولا أنا من يريد أن يبطل أي أمر لأنني لا أرى الصحة أو النجاة في التصرف ضد الضمير، ليساعدني الإله. آمين»(33)

يستطيع الإنسان أن يريد الإرداة الحقة عندما يرتهن إلى كلمة الإله فقط، وهذا يعني بأن يكون موجهًا بواسطة إرادة الإله، عندما تكون إرادته هي إرادة الإله. فالإرادة الحقَّة هي مصدر الحرية الحقيقية. بالتالي، يصبح خضوع الإرادة البشرية للإرادة الإلهية محررًا للمسيحي من كل القيود الأخرى. يرى لوثر «بأن المسيحي هو حر بالكامل غير خاضع لأحد عندما يكون خاضعًا للإله»(34).

وكنتيجة لهذه المواجهة، تمت إدانة لوثر من قبل الإمبراطور الشاب تشارلز الخامس وأجبر على الاختباء في وارتبورغ. كان أثر إدانته محدودًا جديدًا على انتشار أفكاره، بل لعلها ساعدت على تزايد توهانهم. مع ذلك فقد تم رسم الحدود ولم تعد أوروبا كما كانت.

برز الجانب الديموقراطي المذهل في تعاليم لوثر على العديد من أتباعه. ما دام الإيمان وحده محصلًا للخلاص، فلا حاجة لطقوس وقرابين الكنيسة لتحصيل الخلاص. إلى جانب أنه وما دام أن الإيمان يأتي من التعاطي المباشر مع الكتاب المقدس، فإن الوسطاء القساوسة لم يكونوا ضروريين فحسب، بل أصبحوا عقبة أمام التعاطي مع الإله. أصبحت على إثر ذلك طبقة القساوسة التي حكمت الحياة الروحية الأوروبية والتي نالت ضريبة العشر غير ذي حاجة. رفع لوثر جانب الأخوة الرهبانية بين كل المؤمنين بدلًا من النخبة الروحانية. أخيرًا، إذا ا كان الإله يتحدث إلى كل مؤمن على حدة بواسطة الكتاب المقدس، فهذا يعني بعدم وجود دوغما صريحة تستطيع أن تسم الإيمان المسيحي. يستطيع الأفراد أن يتوصلوا إلى قراراتهم فيما يتعلق بمسؤولياتهم الدينية.

لمس هذا التجديد في الممارسات الدينية مختلف الجماعات الدينية، ورأى العديد من الفرسان والفلاحين في لوثر مسيحًا يتحدث لصالح مصلحتهم(35). كان زوينجلي في

سويسرا وتوماس مونتزر من ضمن أوائل من أفصح عن معاني تعاليم لوثر الدينية من أجل العلاقات السياسية والاجتماعية. اشترك زوينجلي مع ثورة البرجوازيين بطريقة مكّنت فيما بعد لكالفن[36]. كان كالفن على عكس لوثر مقتنعًا بأن الدين يعتمد أكثر على الرؤية الخاصة لسمة إرادة الإله بدلًا من الاتكاء على التأويلات الأكثر جمودًا للإنجيل. ومع ذلك فحتى هو لم يصل إلى ما وصل إليه القائلون بتجديد العماد، والذي يبدو أنهم مستعدون في أوقات ما للاستغناء عن الكتاب المقدس كله. كان توماس مونتزر وأتباعه على الجانب المتعصب في هذا القول وهم من قاموا بإشعال ثورة الفلاحين. كان مونتزر منجذبًا في البداية إلى لوثر، ولكنه تجاوزه بعد ذلك إلى التصوف، ومن ثم إلى شكل أكثر أصولية للقول بتجديد العماد[37]. توصل مونتزر إلى أن على كل الأمراء أن يتنبهوا إلى نداء الإله أو أن تتم إبادتهم، لأن من خالف الإله لا يستحق العيش[38]. جمعت حركته خليطًا من الفلاحيين والحرفيين.. إلخ. حركت خطاباته الجذابة العديد منهم، رأى مونتزر هذا الصراع من خلال القول بعودة المسيح مبشرًا بنهاية العالم، ومشاركًا مع قوات أعتى، جازمًا بانضمام الإله له ومفنيًا أعداءه. بينما في الحقيقة فلقد كان مونتزر وجيشه من تعرض للإبادة.

على الرغم من أن تعاليم لوثر ألهمت العديد من الأصوليين، إلا أنه رأى أن هذه الأصولية هي من عمل الشيطان. اهتم لوثر قبل كل شيء بالخلاص لا بالإصلاح السياسي، خصوصًا على أعتاب قرب نهاية العالم. فهذا هو زمن اهتياج الشيطان، لأنه يعلم بأنه ومع إعادة اكتشاف الإنجيل فإن أيامه معدودة. وهذا ما يجعل من الأساسي أن يجعل الأمراء يحكمون من أجل أن يسيطروا على فوضى إنسانوية شيطانية هاوية ضالة. كانت ثورة الفلاحين بالنسبة للوثر مثالًا واضحًا على عمل الشيطان في إثارة الفوضى. رأى لوثر بأن مونتزر والقائلين بتجديد العماد قد وقعوا في براثنه بسهولة لأنهم تركوا كلمة الإله، الكتاب المقدس، واعتمدوا على الإلهام الخاص. فقد اعتقد بأن جهودهم في الإصلاح السياسي كانت بلا جدوى، لأن قدوم الإله وحده من سيحقق مثل هذا الإصلاح السياسي. وهذا ما جعل دحر ثورة الفلاحين والقائلين بتجديد العماد لزامًا خشية أن يعزف البشر عن اهتماماتهم الروحانية الحقيقية.

لم تجعل هذه الشيطنة للإصلاح الجوهري من لوثر يميل لأتباعه الأكثر أصولية. توقع الكثير منهم أن يقودهم خارج مستنقع الأخلاق الخاص بالمسيحية الكاثوليكية، وخارج استبداد الأمراء غير المستحقين، ولكن هذا لم يحدث. قد يكون لوثر جمع بين أوغسطين وتاسيتس من أجل تشكيل كنيسة وروحانية ألمانية جديدة، أو قام برفع شعار الثورة

السياسية، ولكن لم يقم بتحقيق أي منهما، هادفًا بدلًا من ذلك إلى وضع البشر في مواجهة الأسئلة اللاهوتية بسرعة مذهلة إلى وفاته عام 1546، وهذا ما عنى بأنه هدف إلى تحقيق أثر اجتماعي أضخم. مع ذلك على الرغم من تجاوز الإصلاح له، إلا أن الفكر الإصلاحي وجده جذوره تمتد بعمق إلى فكره.

ميتافيزيقيا لوثر

حتى نصل إلى فهم لفكر لوثر ونبدأ في ملاحظة التجديد الجوهري الذي يمثله، فمن الضروري أن نلتفت إلى ميتافيزيقيا لوثر بشكل أكثر منهجية. على السطح، يبدو من الغريب أن نعتقد بوجود ميتافيزيقيا خاصة بلوثر. فقد رفض بكل تأكيد وبلا شك ليس كل العقائد المدرسية فحسب، بل كل المناهج المدرسية في صالح شكل من أشكال الجدال يعتمد على التفاسير الإنجيلية[39]. على الرغم من أن أفكاره ليست ميتافيزيقية بكل صراحة كما سنرى، إلا أنه من الممكن أن تتضح من خلال تحليلها وفقًا للتفريق المدرسي بين الميتافيزيقيا العامة والخاصة. إن مثل هذا التحليل يجعلنا نبحث في بنية أفكاره بشكل منهجي، ونقوم بتفسير كيف لها أن تختلف عمن سبقه.

نمت رؤية لوثر للأنطولوجيا من خلال تعليمه الإسماني المبكر. وكحال الإسمانيين رفض لوثر الاعتقاد بالوجود الحقيقي للكليات، وهو ما يميز واقعية الفكر المدرسي. إلى جانب رفضه للمفهوم القائل بأن وجود الإله قابل للفهم بالطريقة التي نفهم بها الموجودات الأخرى[40]. فهو يرى بوجود فارق جوهري بين الوجود الإلهي والموجودات المخلوقة. بسبب عدم وجود صلة تربط بين الخلق والخالق، فلا وجود مستويات للكمال الوجودي الذي تحدث عنه أنسلم وما تصوره المدرسيون المتأخرون. لأن الإنسان موجود مخلوق، إلى جانب استحالة وجود شعاع إلهي محبوس في الجسد يتلهف إلى العودة إلى أصله كما يصور ذلك الأفلاطونيون المحدثون. إن الوجود الإلهي لا يشابه الوجود البشري، ولا يمكن للبشر أن يعلوا إلى الإله، مطهري أنفسهم من جسمانيتهم. وبهذا المعنى يعارض لوثر جيروم، أوريغين، بل حتى الأفلاطونية المحدثة التي اعتنقها أوغسطين الذي أحبه. إلا أن الوجود ليس مجرد اختلاف أو مجرد اختلال. بالنسبة للوثر فمصدر وحدة الوجود هو المسيح، والذي يضع الجسور لتردم الفارق الكبير بين الخلق والخالق بطريقة غامضة ولا يمكن شرحها وفق الأنطولوجيا. وهذا ما يجعل الحقيقة المركزية الوجودية عند لوثر هي في

التجسد، إلا أنها تظل عصية على الفهم فلسفيًا[41]. بالتالي فالحقيقة الجوهرية عن الوجود لا يمكن أن يتوصل لها إلا من خلال الإيمان فقط.

يوافق لوثر الإسمانيين أيضًا في رفضهم للمنطق القياسي المدرسي، ولكن يذهب إلى أبعد من مسألة الكليات الإسمانية الجافة من خلال اعتماده على اللغة البسيطة للإنجيل. وهنا كان متأثرًا بشدة بالتركيز الإنسانوي على البلاغة. فاللغة عند لوثر لا تكون نقية إلا بلاغيًا. فهي لا تظهر الحقيقة، لأن الحقيقة تتجلى كنتيجة لتجربة باطنية لما هو إلهي والتي لا يمكن التعبير عنها بالكلمات. إن التعبير الحرفي عن الحقيقة هو دائمًا على سبيل التمثيل أو المجاز، فلا يمكن إيصال العواطف والاعتقادات إلا من خلال قدرة مضافة إلى بلاغة[42]. أهم من هذا هو أن اللغة هي الوسيط التي يكمن فينا الإله من خلالها. فهي الكلمة الإلهية الغامضة وليست المحاكاة البشرية الباهتة والتي على إثر ذلك تقبع في قلب فكرة لوثر.

على الرغم من تأثر لوثر العميق بالإسمانية وبالإنسانوية بدرجة أقل في مفهومه للكليات الميتافيزيقية، إلا أنه أكثر ثورية في معالجته للجزئيات الميتافيزيقية. وهذا صحيح بالذات في فهمه الجديد للاهوت. يرفض لوثر اللاهوت العقلاني المدرسي بشكل كامل، ويرفض كذلك اللاهوت الاختصاصي الحاضر عند أمثال أوكهام وبييل. وهنا يذهب لوثر إلى أبعد مما ذهب إليه المسيحيون الإنسانويون من أمثال أراسموس. فلا يمكن للمنطق وخصوصًا منطق القياس أن يتوصل إلى استيعاب للإله، لأنه وعندما يحاول العقل أن يفكر في الإله فهو يصل إلى نهاية مسدودة[43]. وعلى المنوال ذاته يفشل اللاهوت الطبيعي لأنه يفترض علاقة قياسية غير موجودة بين الخالق والخلق. بالإضافة إلى أن الفعلين كليهما يهدفان بشكل تجديفي إلى فهم الإله وهو الذي لم يتلطف بعد بمنح معرفته بذاته. وهي في حقيقتها تجليات من الكبرياء الضال للإنسان[44]. يرفض لوثر أيضًا التوجهان الأخريان التقليديان للإله، التصوف والمذهب الإيماني. فهو يرى بأن التصوف ذو نظرة شخصية خطرة، ويتصور قدرة الإنسان بشكل تجديفي بأنها قد تصل للإله أو أنها قد تقذف به إلى هاوية الوجود الإلهي. وعلى العكس فالمذهب الإيماني يتكئ على شكوكية إلحادية في نهاية الأمر، وتعتمد على تراث ديني متناقض غالبًا وخاطئ.

يعتمد فهم لوثر للإله على التأكيد على سيادة الإله بناء على المفهوم الإسماني لكلية القدرة الإلهية. ما هي توابع ذلك؟ يرى لوثر بأن توابعه هي كل شيء، وهذا يعني بأن كل شيء يحدث نتاجًا لإرادة الإله. وغرض هذا الإله مطلق القدرة هو متعذر على الفهم ضرورة

برأي لوثر: «لأن الإله بطبيعته جبار غير قابل للفهم التام وغير متناهي، ولهذا فهو بالنسبة لطبيعة الإنسان غير محتمل»[45] يرى لوثر بأن علينا على إثر ذلك أن نمتنع عن البحث عن عظمة الإله، لأنه وكما يوضح ذلك الكتاب المقدس «لا يستطيع الإنسان أن يراني ويبقى حيًا». إن قدرة الإله عميقة وعصية على التفسير إلى الحد الذي تدمر فيه كل إنسان يسعى إلى استيعابها، بالتالي يقوم الإله بإخفاء عظمته - فهو إله كامن.

كان هذا الإله هو من أرعب لوثر في شبابه، إله الإسمانية المتعالي كلي القدرة. يتم استبدال هذا الإله في فكر لوثر المتأخر مع أنه لا يستبعد تمامًا. يظل هذا الإله الكامن متحكمًا في قوة غير مفهومة تدبر أمر كل الأشياء، ومن خلال قدرته المطلقة غير المتوقعة يتولد شعور عارم بالقلق لا يمكن إصلاحه، وهو ما أكد عليه إصرار لوثر على أنه لا يؤخذ بالحسبان[46]. هذا الإله وحده هو الحر حقًا، وأسس أفعاله لا تقع في متناول وعي الإنسان. هذا الإله بالنسبة لنا هو ليس إلهًا شخصيًا، بل هو تمثيل للمفهوم الإغريقي للقدر الحارس المقرر لكل الأشياء[47].

إن الصعوبة الكامنة في مثل هذا المفهوم عن كلية القدرة الإلهية هي في أنها تجعل الإله مسؤولًا لا عن الخير في العالم فحسب، بل عن الشر كله كذلك. سعى أوغسطين لحل هذه المشكلة من خلال منح الحرية للإرادة البشرية حتى يحرر الإله من وصمه بعمل الشر أو التسبب به. إن إنكار لوثر للحرية البشرية يمحو هذا كتفسير ممكن له. مصدر الشر عند لوثر ليس من الإله ولا من الإنسان ولكن من الشيطان. فالوجود عند لوثر هو حرب متواصلة غير منقطعة بين الإله والشيطان للسيطرة على الإنسان. يصور إبليس كحاكم هذا العالم والإله كحاكم على السماء. على الرغم من أن هذا المفهوم يبدو على السطح شبه مانوي، ولكنه في جوهره لا يمكن أن يكون كذلك، فالشيطان بالنسبة للوثر في نهاية الأمر يخضع لخدمة الإله. وخلف إبليس يقبع سر غامض عن السيادة المطلقة الإلهية[48]. وهذا ما يعني بأن سؤال القوة الشيطانية هو الجانب الآخر من سؤال الإله، ولكن إذا كان الإله كلي القدرة فكيف له أن لا يكون مصدرًا للشر؟ كيف له أن لا يكون شيطانًا؟

حل لوثر لهذا الإشكال هو عن طريق الإصرار على ألا نركز على لاهوت يتعلق بمجد الإله لكن على لاهوت الصلب، لا عن الإله الكامن المريد لكل شيء، ولكن عن تجلي الإله لنا من خلال النص المقدس. بمعنى آخر، علينا أن نرى الإله المجسد. يضمن الإله الكامن في المسيح جلاله ويحولها إلى عكسها، كعلامة ضعف على الصليب[49]. إن الإله المتجلي

بالنسبة للوثر أكثر قربًا لفهمنا ونستطيع محبته بسبب المعاناة التي تجرعها بدلًا منا. فالبشر عند لوثر عاجزون عن المعرفة التامة للإله الكامن في كل قوته وعظمته كما هم عاجزون عن إرضاءه. وهذا ما يعني بأنه من الضروري أن نجعل الإله يبقى إلهًا والإنسان إنسانًا[50]. من الضروري للبشر أن يتركوا جانبًا كل الشكوك عن غايات الإله الخفية، ويحصروا اهتمامهم لما أفصح عنه الإله وأكد عليه في كلمته، أن يركزوا على «الإله المبشر به» ويتركوا «الإله غير المبشر به» وهو الإله الكامن[51]. كل ما يكشفه الإله عن نفسه يتجاوز وعي البشر، ولذلك على البشر بكل تواضع أن يقبلوا تفسير الإله بدلًا من تفسيرهم هم[52].

بالتالي فإن الإله المفصح عنه هو مركز لاهوت لوثر، وتجسده هو ما يصل السماء بالأرض. وظيفة المسيح بالنسبة للوثر هو في أن يتوسط بين الإله والإنسان، مستبدلًا القديسين، فيما يتقهقر الإله عائدًا إلى الظلام[53]. المسيح هو الإله وهو الإنسان، ولكن هذه الصلة للبشر هي الجوهرية. فهو لا يعد موجودًا منعزلًا وغير محسوس، كما تصورته الإسمانية أحيانًا، لأنه فهم بنهاية مريرة ما يعني أن تكون إنسانًا[54]. بالتالي أصبح صلب المسيح أساسًا للإصلاح الكنسي. يعتقد لوثر أننا في وقت معاناتنا وآلامنا، وفي غمرة شكوكنا، نستطيع أن نتواسى بحقيقة أن المسيح نفسه عانى وشك. بالتالي « فإن التأمل بالمسيح يعني بأنه وفي غمرة أكثر أنواع الشك والخوف جوهرية، أن تتذكر بأن الإله إلى جانبك»[55]. الإله لا يقف بجانبنا فحسب بل هو من يعدنا بالخلاص إذا ما آمنا به. ينبع لاهوت لوثر بهذا المعنى من خلال قول ستاوبتز بأن الإله مدين بمنح الخلاص لمن آمنوا، وهو متجانس مع تأمل بيرنارد الصوفي بالمسيح. إلا أن مشكلة لوثر كانت أكثر عمقًا من التي واجهها ستاوبتز. فقد اعتقد ستاوبتز بأن كلية قدرة الإله مقيدة بقوى الشيطان. وعلى إثر ذلك فقد واجه مشكلة أصل الشر بشكل غير مباشر في عالم محكوم بإله كلي القدرة. ومثل هذا الإله يجب أن يكون مسؤولًا عن الشر في العالم، يجب عليه بمعنى آخر أن يكون الشيطان. يفند لوثر هذا الادعاء من خلال التركيز على الإله لا عن طريق كلية قدرته، ولكن على تجسيده لنفسه من خلال المسيح وعلى الكشف عن ذاته من خلال الكتاب المقدس.

يشرح لوثر في قراءة لحياته المنشورة في عام 1545 كما رأينا قبلًا، بأن خيرية الإله كما عرضتها الرسالة إلى أهل روما، وهي صورة الإله كحاكم في الأيام الأخيرة من العالم، ظلت معضلة في إيمانه في سنينه المبكرة. من خلال إعادة قراءته لرسالة أهل روما بين 1515 – 1516 توصل حينها إلى أن خيرية الإله ليست خيرية تمارس من خلال محاكمة الإنسان،

ولكن من خلال الفضل الإلهي الذي يصفح من خلاله عنهم ، بمعنى أنه يؤكد على أن الإنسان لم يحاسب على أي عمل يعمله، ولكن من خلال الفضل الإلهي وحده[56].

لم تكن هذه الرؤية جديدة تمامًا. فكل من بول وأغسطين وقوتتشالك وبرادواردين ويكليف أكدوا على أن مصدر تحصيل الخلاص الوحيد هو الفضل الإلهي[57]. ما يميز لوثر عمن سبقه في هذا هو أن الفضل الإلهي لا يتحصل إلا من خلال الإيمان وحده، من خلال الثقة بكلمة المسيح، وبعد عام 1518 قال بالثقة بالكلمة وحدها من دون ضرورة البحث في الذات[58]. إن معجزة الإيمان بالنسبة للوثر تكون أننا عندما نؤمن فإن الإله لا يلتفت إلى خطايانا[59]. بالتالي وكما يرى لوثر في تعليقاته على الرسالة إلى أهل غلاطية: «المسيحي ليس شخصًا بلا خطيئة أو لا يشعر بخطيئة، بل هو الشخص الذي لا يلصق الإله فيه خطاياه بسبب إيمانه بالمسيح»[60]. الإيمان بالنسبة للمسيح هو «الإدراك الحي للفضل الإلهي المكتسب والمعلوم»[61]. ويقول عن الإيمان في مقدمة الرسالة إلى أهل روما «هو ثقة حية ثابته، اعتقاد بفضل الإله بشكل واثق يجعل الإنسان على استعداد لأن يموت ألف موتة من أجله»[62]. وهذا ما يجعل رؤية لوثر توحد خيرية الإله مع قبول المسيح عن طريق الإيمان[63].

بماذا يؤمن المسيحي إذن؟ ما يتبادر للذهن أولًا هو الإيمان ببعث المسيح وهو الإيمان بأن المسيح هو الإله. إن بعث المسيح هو تجلي إعجازي لخيرية الإله وقدرته على بعث الموتى[64]. بالنسبة للوثر الكاثوليكي فقد كان الإيمان هو الإيمان بقدرة الإله ووعده بتخليص العصاة التائبين بحق، ولكن بعد تجربة البرج التي خاضها فقد أصبح الإيمان بالنسبة له هو تعريف الذات من خلال المسيح المصلوب، من خلال وحدته في موته والوعد ببعثه[65]. أن تحيا حياة مؤمنة هو أن تحيا حياة المسيح، فلا يعني الإيمان هنا بكل بساطة أن تقبل بمقدمة، ولكن أن تعيد توجيه حياتك بشكل جوهري. إن حياة الإيمان هي شكل الوجود الذي يجد مصدر حيويته ومركزه من خلال مغفرة الإله، واستئناف الفضل الإلهي[66].

لا يمكن اختيار الإيمان، فهو ينشأ من خلال الفضل الإلهي. بالتالي فلا يمكن للبشر أن يبرؤوا أنفسهم أو يعمدوا للإله لتبرئتهم أو منحهم الخلاص من خلال الإيمان به. ولكنهم يتحصلون على الإيمان وعلى أثره يضمنون الخلاص، لأن الإله يريده ويتسبب في حدوثه بفضل منه. قد يتحصّل الخلاص بالإيمان فقط، ولكن البشر لا يجنحون للإيمان بسبب غرس الإله له فيهم، أو بمعنى آخر، هم يحصلون على الخلاص لأنهم مؤمنون ولكنهم لم يصبحوا مؤمنين إلا لأن الإله اختار أن يمنحهم الخلاص. وهذا ما يجعل الإيمان علامة اصطفاء وتقدير مسبق، وليس مسببًا له.

ينشأ الإيمان عن طريق مواجهة النص المقدس، فالنص المقدس هو وسيلة الإله للتواصل مع البشر. فلا وجود لوحي صوفي فردي. والإيمان هو الإيمان بكلمة الإله، ولكن كلمة الإله لا تعلم إلا من خلال النص المقدس. يحوي الكتاب المقدس الحقائق عن الإله والتي تعني البشائر للحياة المسيحية. هذه الحقائق لا تعتمد على المنطق، ولكن إذا ما عاش البشر واثقين بحقيقتها، فسيكتشفون تأكيدًا داخل ذواتهم يكون نافعًا لهم في أخذ زمام حياتهم وسيكتشفون أن الإله يستجيب لهم في قلوبهم[67]. وكما يقول لوثر: «وحده الإيمان وجاءٌ وسلاح لكلمة الله»[68] إن أفعال الإله الصريحة هي كامنة بشكل خفي إلى أن يجابهها البشر لا في العالم المادي، بل عن طريق القبول الداخلي لأرواحهم للكلمة أو للإنجيل[69].

كان لوثر مقتنعًا من خلال محافظته على تقاليده الإسمانية من أن قبول الكلمة كانت تجربة ذاتيه، ولكنه أصر على أنها ليست وحيًا شخصيًا وخاصة فردية. بل هي نتيجة مواجهة الكتاب المقدس من خلال مجتمع الإخوة المؤمنين. الكتاب المقدس بالنسبة للوثر يظل دائمًا حاضرًا بقوة، صوت يتحدث لنا هنا والآن. وهذا هو السبب وراء تركيزه على الكلمة المنطوقة كأكثر تجليات الإله قوة - في الحقيقة فإن الكلمة كانت أكثر مجازات لوثر قوة عن الإله[70]. وعلى ذلك كان لزامًا على الكلمة أن يبشر بها وتسمع، ولا تقرأ فحسب. في كتابه: «خطب عن التعليم المسيحي» يدعو قائلًا:

«أبانا، امنحنا كلمتك، وليبشر بها بصدق في العالم ولتسمع لا أن تقرأ فقط، ثم امنحنا الفضل والقوة في أن يقبل الناس كلمتك ويؤمنون بها، أول كل مهم كلمتك وثانيها ثمرة كلمتك. ما دامت الكلمة يبشر بها ولا تقبل، فلن تأتي مملكة الرب»[71].

يسقط الشيطان عن طريق التبشير بالإنجيل ويطلق السجين من مملكة الظلام إلى مملكة النور والحرية[72]. إن سماع الكلمة هو مصدر الإيمان، وهي الوسيلة التي من خلالها يمنحنا الإله الإيمان، وبها يمنحنا القدرة على تغيير وسيلتنا في الحياة: «وعندما يمنحنا الإيمان من خلال الكلمة، يقوم بعدها بممارسة وزيادة وتقوية وإيصالها لكمالها فينا عن طريق تلك الكلمة. بالتالي تكون العبادة المطلقة للإله التي يستطيع الإنسان تأديتها في كل سبت، هو أن تمارس التقى، وتقرأ وتستمع للكلمة»[73].

«هو يعني كلمة تؤمن بها عندما تستمع لها، حتى لا تكون الكلمة حينها هي مجرد صوتي، ولكنها أمر تستمعه أنت، ينفذ إلى قلبك فتؤمن به. حينها يكون الاستماع

إيمانًا فعلًا، وعن طريقها تستجيب للروح المقدسة، وعندما يستجيب لها هو، ستستطيع حينها أن تكبح جماح جسدك»[74].

كان التبشير هو الجوهر النابض في لاهوت لوثر وتعاليمه، وكان له دور المركز في حياته اليومية. فقد كانت هناك مراسم على سبيل المثال كل يوم في ويتنبرغ. لم يجد لوثر أي تبرير في الكتاب المقدس عن يوم ديني خاص، وتوصل إلى أن السبت كان مفهومًا يهوديًا لا مسيحيًا. اعتقد لوثر بأن التبشير قد يقنع الآخرين بحقيقة الإيمان، أو بشكل أدق بأن المبشر المتشرب للروح القدس قد يستطيع ملىء مستمعيه بكلمة الإله، والتي في المقابل قد تعمل في تغيير حال قلوبهم. إن هذا الفهم لأثر الكتاب المقدس وأهمية التبشير يدين بالشيء الكبير للتراث البلاغي للإنسانوية. يتحدث الإله في النص المقدس وعن طريقه مباشرة وشخصيًا لكل إنسان. بالتالي يصبح الكتاب المقدس أعظم شكل من أشكال الخطاب ويكون حينها الإله أعظم المخاطبين. يستطيع الإله عن طريق الكلمة أن يحول من يريد إلى الإيمان. بالتالي فإن الفضل الإلهي مغروس لا بشكل مباشر أو باطني ولكن من خلال الكلمة.

بصرف النظر عن هذا كله، فقد علم لوثر بأن على الكتاب المقدس أن يفسر دائمًا بواسطة القرَّاء والمبشرين. فإذا ما كان واضحًا بشكل تام ومباشر، فلا يمكن أن يستخدم كأداة في يد من يعملون في خدمة الشيطان. ولكنه أمر حاصل بالفعل كما يؤكد على ذلك لوثر بشكل متكرر. وهذا ما يعني بأن فهم الكتاب المقدس بشكل صحيح هو أمر جوهري. كيف إذن يعتقد لوثر أي الطرق يمكننا من خلالها أن نعلم أي التأويلات صحيح؟ كيف يمكن لنا أن نفرق بين كلمة الإله وتضليل الشيطان؟ عانى لوثر مع هذه الأسئلة ووظف لها عددًا من الإجابات. فأحيانًا أعلن بأن الكتاب المقدس هو واضح بشكل لا يحتاج معه إلى وسطاء لفهمه. وهذه الرؤية متناسبة مع الرؤية القائلة بكهنوت كل المؤمنين. ولكن ما استقر عليه رأي لوثر بأنه وعلى الرغم من أن كل البشر على استطاعة لأن يصبحوا كهانًا، إلا أنهم لا يستطيعون جميعًا أن يكونوا حاكمين على الكلمة. من خلال الانطباع الأول، فإن الكتاب المقدس جلي واضح للمؤمنين فقط: فالفهم «محصور للإيمان، لأن الفجار لا يعون معنى الكلمة؟»[75] إن تأويل الكتاب المقدس عند لوثر هو تجربة صوفية، ليس دافعة للنشوة ولكنها اتصال دافىء بالإله من خلال تأويل النص المقدس[76]. فلا يجب على المتأول أن يكون مؤمنًا فحسب، بل يجب عليه أيضًا أن يفهم لغة النص. وهذا يعني التنبه لاستخدام

اللغة (وهو ما استقاه لوثر من الإسمانية) واستعمال البحوث والأساليب الإنسانوية للتصالح مع معنى النص بأصوله الإغريقية والعبرية[77]. بالتالي قد يصف أحد منهجية لوثر في تأويل الكتاب المقدس بأنها مزيج من الإسمانية والإنسانوية والإيمان. يدرك المبدأ الهيرمونطيقي هنا من خلال الكلمة والروح الإنجيلية وموحدة بطريقة يتعرض فيها القارئ لأكثر مما يقوله النص. «هي ما يدرك من كنه الذات، أن يعاد توجيهك في وجوده التام وقلبه وعقله من خلال الكلمة الحية»[78]. إن المحك في الأصالة النصية عند لوثر هو فيما إذا كان المبشر يركز على المسيح أو لا. من خلال هذا اللاهوت، يصبح صليب المسيح هو معيار التفسير، لأنه ومن خلال الصليب فقط ظهرت كلمة الإله الحقة[79].

يحضُّ لوثر على قراءة أكثر حرفية للكتاب المقدس على عكس التراث التأويلي المدرسي داخل الكنيسة. وهو هنا متأثر بشكل كبير بفالا وإراسموس وتأكيده على أن ما يسمى بإجماع التراث الكاثوليكي هو محض خيال. ولكن سيكون من الخاطئ أن نعتقد بأن قراءته للكتاب المقدس هي حرفية بشكل صارم. فهو وبكل وضوح يفضل نص جون وبول على ماثيو ومارك ولوك، وقراءته وتبشيره بالتالي تعتمد على بول وأوغسطين أكثر من مسيح الإنجيل[80].

رؤية لوثر الجديدة للإنسان

كان للتحول الجوهري للاهوت الذي أحدثه لوثر أثر حاسم في رؤيته للإنسان. يرى لوثر الإنسان وفق مفهوم إسماني لا كجنس بشري بل كفرد «مميزون عن الحيوانات من خلال الخطاب لا الشكل أو الهيئة أو غيرها»[81]. ومن هنا وحتى هذا الحد يظل لوثر في حدود التعاليم الأرسطية. إلا أنه سرعان ما ينحرف عن هذه البداية الأرسطية، لأنه لا يعرّف الخطاب بالعقل، ولكن بالقدرة على استيعاب الكلمة. إن الخطاب في المعنى التقليدي هو مجرد تجلٍ للكبرياء الكاذب الإنساني والذي ينشأ من خلال إيمان واهم بالقدرة البشرية. فالبشر بطبيعتهم ليسوا أحرارًا أو ذوي سلطة، كما تصورهم الإنسانويون الأوائل من أمثال بيكو على سبيل المثال، ولكنهم هم عبيد الشيطان دون أي سلطة حقيقية أو خيار أو قرار. ومن خلال الكلمة وحدها، من خلال فضل الإله المغروس في الإيمان، يستطيعون أن يهربوا من عبودية الشيطان. ولا يقودهم هذا الهرب إلى الحرية، ولكن إلى الخضوعية للإله.

على الرغم من خضوع البشر في الغالب للشيطان، إلا أنهم لا يعون ذلك بشكل عام. فمن خلال اتباعهم لكبريائهم واستعمالهم لعقولهم، فهم يعتقدون بأنهم يتصرفون وفق

مصلحتهم الشخصية بينما هم في الحقيقة لا يفعلون إلا تحقيق غايات الشيطان. وهذا ما يجعل الشر عند لوثر ليس شهوة أو أي شكل من الرغبات الجسدية، ولكن هو عدم الإيمان والخوف من الإيمان الذي ينتهي بنا إما إلى رغبة بعيش اللحظة حسيًا أو بالسعي إلى تحصيل مجد وشهرة خالدة. كلا هذين الشكلين من الإرادات الضالة تبعد البشر عن الإله نحو ذواتهم أو بشكل أدق نحو يدي الشيطان. ولا يمكنهم الانفكاك من سطوة الشيطان إلا عن طريق الاستماع إلا الكلمة والاعتقاد بها. يجعل هذا الإيمان منهم موجودات جديدة. فتعاد ولادتهم في الروح وبذلك لا تسيطر عليهم الإرادة الشيطانية، ولكن عن طريق الإرادة الإلهية التي تعمل بهم ومن خلالهم. يصبح البشر حينها موجودات يكمن الإله فيها.

لا ترجع الولادة الجديدة هذه إلى الكمال. فالرغبة بالكمال كما يراها لوثر هي تجلٍ لكبر الإنسان الذي قادهم إلى الاعتقاد بقدرتهم على التحكم بقدرهم. كان هذا الكبر سمة ميّزت هؤلاء القدماء ومن قلدهم من الإنسانويين الذين سعو إلى الكمال الأخلاقي إلى جانب أولئك اليهود والمسيحيين، الذين سعوا إلى العيش وفقًا للقانون. يعتقد لوثر بأن كلا السبيلين مستحيلان للبشر المفتقرين للكمال. إن القانون هو معيار للكمال، ولكنه ولأنه معيار للكمال فهذا ما يجعل تحصيله مستحيلًا. فغايته أن يثبط الإرادة من خلال إظهار عجز الإنسان عن أن يعيش وفقًا للقانون، وهذا ما يجعلهم غير مستحقين للخلاص. وهذا ما يجعل القانون هدية الإله لنا لنستعد للتوبة[82].

إن العجز عن الالتزام بالقانون والشعور بالذنب والقنوط الناجم عن هذا الفشل هو الخطوة الأولى على طريق الحياة المسيحية الحقَّة كما يرى لوثر. والاعتراف بالخطيئة هو بداية هذا البحث نحو المغفرة التي تقود إلى المسيح. فالمسيح كما يكرر لوثر لم يوجد من أجل الرهبان أو الصالحين، ولكن من أجل العاصين، فهو موجود لهؤلاء ممن تنبهوا افتقارهم للكمال وعدم جدارتهم والتجأوا إليه وإلى رحمته. وهذا ما يجعل التعاليم العظيمة للفلاسفة القدماء مجرد عائق نحو الخلاص. فهم لم يجدوا سبيلهم نحو المسيح، لأن السبيل نحو الخلاص هو في القنوط لا الفضيلة. إن القنوط هو الخطوة السابقة على الاعتراف بفضل الإله في العفو عن بشريتنا الخاطئة، من خلال التضحية بالمسيح. وهذا ما يعني بإن صلب المسيح هو الأساس للخلاص.

إن الإيمان هو الاعتقاد ببعث المسيح، ولكن هذا الإيمان لا يمكن أن ينشأ إلا من خلال الفضل الإلهي المغروس فينا. ومثل هذا الغرس إنما هو في التحول أو الاستحالة الجوهرية

لبشريتنا: «من خلال الإيمان نصبح فيه، ويصبح هو فينا» (جون 56:6). إن المسيح كعريس يجب أن يستفرد مع عروسه في غرفة خاصة، وعلى بقية الأسرة أن تنأى بعيداً. ولكن فيما بعد، عندما يفتح العريس الباب ويخرج، حينها يستدعي الخدم ليعودوا من أجل الاهتمام بهم وخدمتهم بالطعام والشراب[83]. وكنتيجة يصبح الإنسان واحدًا مع المسيح:

«إن استقامة المسيح هي... استقامة يعيش فيها المسيح داخلنا، وهذه الاستقامة ليست في ذواتنا. بالتالي فعندما يكون ضروريًا أن نناقش استقامة المسيح، يجب أن ترفض حينها الإنسان تمامًا. لأنني عندما التفت إلى الإنسان أو أتحدث عنه، حينها يصبح الإنسان فاعلًا للأفعال وهو خاضع للقانون عن قصد مني أو عن غير قصد. ولكن هنا يجب أن يكون المسيح ووعي الخاص جسدًا واحداً، حتى لا يتبقى أي شيء أمام ناظري غير المسيح وهو مصلوب ومرفوع... يعيش الإنسان فعلاً، ولكن ليس في ذاته ولا من أجل ذاته»[84].

وهذا ليس مجرد اقتران بل هو تزاوج حقيقي. المسيح بالنسبة للوثر هو «هيئتي» التي تزيّن إيماني كما يزين اللون أو النور حائطاً. وعلى هذه الحقيقة أن تبسط بهذه الطريقة الخام، لعدم وجود سبيل روحي لنا من أجل أن نحيط فكرة أن المسيح يتعلق ويكمن فينا بشكل قريب وحميم كضوء أو بياض يتعلق بحائط. يقول بول: «يرسخ المسيح بي ويبقى. فهو يعيش بي الحياة التي أعيشها الآن، نعم فالمسيح بذاته هو الحياة التي أعيشها الآن، وبذلك يصبح المسيح وأنا شيء واحد»[85]. تبقى ذات الإنسان الناقصة البشرية ولكن «أنا» الجديدة هذه موجودة كذلك وهي إلهية:

«أنا أعيش فعلًا ولكني ذاتي لا تعيش، بل المسيح من يعيش بي، هناك حياة مزدوجة: حياتي، الطبيعية أو الحية، وحياة خارجة عني وهي المسيح الذي داخلي»[86].

وكنتيجة لهذه الازدواجية، لا يتجاوز الفرد المحكوم بالإيمان بشريته. يظل موجودًا بشريًا خطاءً، ولكن في الوقت ذاته هو أكثر من ذلك، فهو في الحقيقة إرادة إلهية. وهنا لم يكن لوثر مستعدًا لاتباع المصلحين الكنسيين الأكثر أصولية، ممن اعتقدوا بأن الصفح الإلهي يقود إلى الكمال والصلاح المطلق. كان لوثر مقتنعًا بدلًا من ذلك بأن الخطايا الطبيعية (آدم القديم) تظل فينا بعد قبولنا للإيمان[87]. إن أعمال الإيمان الواحدة لا تتضمن مجرد الصفح الإلهي، ولكن في إماتة آدم القديم والسيطرة على الجسد، أو ما يسميه لوثر أحيانًا بالقداسة[88]. إن هذا التطهر من آدم القديم يحصل من خلال الكفارات وأعمال الإحسان لأنها ضرورية من

أجل وضع ما يجعل الإنسان القديم مستقيمًا[89]. تعيد هذه الأعمال الإنسان إلى العبودية وتنقيه من كل شهواته الشريرة. حتى يستطيع الجسد أن يتهيأ لمحبة الإله وخدمة الآخرين[90].

إن خدمة الآخرين عند لوثر لا تبدو سهلة كما هي باديء الأمر. فالمبدأ الغائي للحياة البشرية هو محدد بواسطة الكتاب المقدس من خلال الوصية الأولى، أن تحب إلهك بملىء قلبك، بكامل عقلك، وبروحك كلها. وهذا الحب كما رأينا ممكن فقط لمن غرس فيهم الفضل الإله. يصبح أمثال هؤلاء المركز الكامن للإرادة الإلهية المحبة. وفقط من يستطيع أن يستوفي بهذه الطريقة الوصية الأولى سيستطيع استيفاء الوصية الثانية، وهي محبة جارك كمحبتك لذاتك. بالنسبة للوثر فهذا يعني عدم وجود أي حب بشري أو فعل أخلاقي باستثناء الفعل الإلهي. إذا لم يكن البشر تحت حكم الإله، فهم تحت حكم الشيطان، وفي هذه الحالة فليس بمقدورهم إلا حب الذات والسعي لمصلحتها. بدون حب الإله فلا وجود لحب الجار، وكنتيجة لذلك فلن توجد أعمال إحسان أو خدمة للآخرين. فمع غياب مثل هذا الحب، يصبح البشر مسيّرون بكبريائهم ومصلحتهم الشخصية، وهذا ما يقودهم إلى صراع مع الآخرين. بالتالي يرى لوثر بأن «الحالة الطبيعية للعالم هي الفوضى والاضطراب»[91].

لم تكن هذه الصورة للعالم المحاط بالفوضى غريبة على لوثر. فقد كانت كما رأينا سابقًا صورة مجازية بارزة عند بيترارك والإنسانوية. كان الجواب بالنسبة للإنسانويين هو بأن مثل هذا الاضطراب جراء محاولة الإرادة البشرية أن تتحكم في قوى الفوضى. وهذا يتضمن الاقتران الفعال للمعرفة بالسلطة بالطريقة التي كان فيها ميكافيللي أنجح من قام بصياغتها. يرى لوثر هذا التسلسل الفكري كله ضالًا،، ففي أفضل حالاته لا ينتهي بنا إلا إلى السلام ولا إلى الحب واليقين ولا الخلاص. بالفعل، قد تكون الرغبة بالسلام مقوضة للخلاص، لأن التصريح بالكلمة يفضي إلى النزاع، خصوصًا في الأيام الأخيرة من العالم عندما يتصادم الشيطان ضد الكلمة. بالتالي تصبح محاولة تأسيس السلام العالمي ممكنة فقط من خلال كبت الإنجيل.

وهذا لا يعني بالطبع عدم ضرورة السلطة أو أننا نستطيع الاستغناء عنها. صحيح أن لوثر لا يرى عدم ضرورة أي سلطة إذا ما أصبح كل واحد مسيحيًا حقيقيًا[92]. ولعدم وجود مسيحي بالطبع أو خيّر بالطبع، ولكنه مذنب وفاسد، يقوم الإله بواسطة القانون بضبط حدودهم حتى لا يتجرؤون على إنجاز فسادهم من خلال أفعال واقعية[93]. يخبر القانون البشر بما ينبغي عليهم أن يفعلوه وما على السلطة أن تمنع وتحرم:

«إذا لم يحدث ذلك فسيقوم البشر بابتلاع بعضهم البعض، ومن خلال رؤيتنا للعالم على أنه شر وأنه من بين الألوف هناك مسيحي حقيقي واحد. فلا وجود لمن سيعيل زوجه وابنه ويطعم نفسه ويخدم الإله. حينها سينتهي العالم إلى الفوضى»[94].

يمكّن الإله الحكام «حتى يساهموا في الأسرة والمجتمع من أجل نجاة العالم في صراعه مع الفوضى»[95]. يعيّن الأمراء عن طريق الإله، ويحكمون بالقوة لأن على الفساد أن يقيّد[96]. إذا ما حاول أحد أن يحكم العالم بالإنجيل فقط « فسيفلت حينها الحبال والقيود التي تقيد الوحوش الهائجة وسيدعها تعض الجميع، ويصر في الوقت نفسه على أنهم كانوا مخلوقات غير مؤذيه ووديعة»[97]. من المهم في نظر لوثر أن تكون واقعيًا في ما يتعلق بالبشرية. فهم في نظره أربعة أقسام: المتدينون حقيقة ولا حاجة لهم للقانون، الواثقون بأنفسهم زيفًا والكسالى ممن يستخدمون الحرية كمبرر للعصيان ومن يجب عليهم أن يقادوا على إثر ذلك بالقانون، الفاسدون حقًا ممن يجب أن يضبطوا بواسطة القانون، والمبتدؤون في الإيمان ممن ينبغي أن تتم مساعدتهم بواسطة القانون حتى يتعلموا الفارق بين الصواب والخطأ[98]. بالتالي فالكل في حاجة لكلا السلطتين الدنيوية والروحية باستثناء المسيحيين الحقيقيين، وحتى هؤلاء المسيحيون المحبون لجيرانهم، يجدون الحاجة للسلطة من أجل تجنب الفوضى[99].

يجب على البشرية الدنيوية أن تحكم بواسطة سلطة شرعية لا سلطة مستبدة. فالحاكمون والمحكومون في نظر لوثر عليهم واجبات متبادلة. يخضع المسيحي لحاكمه وقانونه لأنه يعلم بأنها إرادة الإله[100]. فمن واجباته أن يخدم الأمير في كل أمره والتي لا تتعارض مع واجباته المسيحية. وهذا يتضمن في نظر لوثر واجب الخدمة في الحرب العادلة، حتى وإن كانت في سلب وتدمير العدو وفقًا لأوامر الأمير[101]. إلا أن السلطة الدنيوية لا يمكن لها أن تحكم إلا على ما هو موجود وجودًا خارجيًا، وعلى إثر ذلك فلا يمكن لأحد أن يجبر على الاعتقاد[102]. أما فيما يتعلق بالضمير فعلى المحكوم أن لا يطيع الأمير، بل حتى في هذه الحالات عليه أو عليها لا يستطيعون أن يتصرفوا تصرفًا يقود إلى الاضطراب المدني. وهذا ما يجعل المقاومة محصورة بعدم الامتثال[103].

لا يعني دعم لوثر الكبير للسلطة الدنيوية كما يفترض عادة بأنه لم يكن ناقدًا للسلطوية. فقد وضع تفريقًا واضحًا بين الأمير الأصلح والأسوأ. فهو يصف في كتابه: «في السلطة الدنيوية» أغلب الحكام كطغاة حمقى ماكرين. «لأن الإله بجلاله جعل حكامنا مجانين، فهم يعتقدون أنهم يستطيعون فعل ما يريدون وأمر محكوميهم بفعل ما يريدون»[104]. وهم على

إثر ذلك يضعون أنفسهم في منزلة الإله، حاكمين على ضمائر الآخرين وإيمانهم. إن الأمراء الحكماء قليلون والورعون منهم أقل. فالأمراء «بشكل عام هم الأكثر حماقة أو أسوأ الأنذال على الأرض»[105]. على الرغم من هذه الحقيقة، إلا أن الطاعة في الشؤون الدنيوية ضروري، «لأن العالم كما هو يستحق هذا مثل هؤلاء الأمراء، لا أحد منهم يقوم بواجباته»[106]. العالم فاسد جدًا، ولا يستحق أن يحصل على الكثير من الأمراء الورعين والحكماء. فالضفادع في حاجة إلى اللقالق[107]، ولكن:

«العامي بدأ في تعلم التفكير، فيما يقوم وباء الأمراء (أو ما يسميه الإله بالخزي) بجمع قوته بين العامة. وأنا أخاف من عدم وجود سبيل لتفادي ذلك، إلا إذا قام الأمراء بالتصرف بطريقة ملكية وقاموا بالحكم بشكل معقول ولائق مجددًا. فلا يمكن للبشر أن يرفضوا تحمل طغيانك وفجورك... فلن يتسامح الإله مع ذلك. فالعالم لن يعود على ما كان عليه إذا ما قمت بمطاردتهم وتحريكهم مثل لعبة»[108].

بالتالي يجب على الأمير أن يجعل من نفسه ذا نفع للمحكومين، أن يحميهم، يؤمن السلام، ولا يسعى لمصلحته الذاتية[109].

لم يكن لوثر ثوريًا. كان مقتنعًا بأن البشر كانوا خطَّائين للحد الذي لا يوجد غير الإله من يستطيع وضع السلطة. إلى جانب أنه اعتقد بأنه عاش في أواخر الأزمنة، وأن مثل هذا الإصلاح لم يكن ضروريًا، لأن نهاية الزمان أصبحت قريبة جداً. ولكن أخيرًا والأهم، فقد كانت مساعيه أخروية. فقد سعى إلى الخلاص لا إلى تحسين الحياة على الأرض. بالتالي فقد كانت المساعي الدينية قبل كل المساعي الأخلاقية والسياسية. يقول:

«إن الفعل هو أمر في الطبيعه، وآخر في الفلسفة، وآخر في اللاهوت. فالشجرة يجب أن تكون بداية في الطبيعة ومن ثم الثمرة. أما في الفلسفة الأخلاقية فالفعل يعني إرادة خيّرة وسببًا صحيحًا للفعل الصحيح، وإلى هذا الحد تتوقف الفلسفة... بالتالي فيجب علينا أن نذهب أبعد في اللاهوت فيما يتعلق بالكلمة «فعل»، حتى تصبح أمرًا جديدًا. وإذا ما أصبحت أمرًا مختلفة عندها من النطاق الطبيعي إلى الأخلاقي، وتصبح أمرًا مختلفًا بشكل أكبر عندما تتحول من الفلسفة ومن القانون إلى اللاهوت. بالتالي تصبح ذات معنى جديد كليًا، وهي تحتاج فعلًا إلى سبب صحيح وإرادة خيرة، ولكن من خلال معنى لاهوتي لا أخلاقي، والذي يعني بأنه

ومن خلال الكلمة والإنجيل أقوم بمعرفة واعتقاد بأن الإله أرسل ابنه إلى العالم حتى يكفر عنا الخطيئة والموت. وهنا يصبح «الفعل» أمرًا جديدًا، غير معروف للمنطق ولا للفلاسفة والمشرعين وكل البشر لأنها «حكمة مخفية داخل لغز» (كورنثياس)[110].

وكنتيجة لذلك تصبح الكنيسة بالنسبة للوثر أكثر أهمية من الدولة. إلا أن الكنيسة الحقة هي ليست في البابوية، ولكن في تجمع المؤمنين الحقيقين، ما يطلق عليه لوثر بالكنيسة الخفية. أما الكنيسة الظاهرة فهي مزيج بين القديسين والمنافقين، ومنهم فئة قليلة من تصمد إلى النهاية[111]. على العكس في الكنيسة الحقيقية كل البشر أولياء صامدون في إيمانهم، حتى وإن كان جميعهم غير قادرين على تفسير الكتاب المقدس. وهذا ما يجعل الكنيسة الحقيقية مكونة من كل الأشخاص الذي غرس فيهم الإله فضله ومن كمن فيهم.

وحتى بين المسيحيين الحقيقيين نجد الحاجة إلى مؤسسة الكنيسة وتقاليد دينية. تظل صورة آدم القديم قوية وفي حاجة للكفاح باستمرار. بالتالي، فحتى وإن وجدت الكنيسة للخاصة فقط، سيكون من الضروري أن تستمر في توفير الخدمات التي لا تتضمن مجرد الوعظ ولكن الموسيقى والصلاة والقرابين... الخ، من أجل أن نستمر في تطهير من تم الصفح عنهم. تلعب القرابين بالنسبة للوثر دورًا مهمًا وذا خصوصية في هذا التطور. يتبنى لوثر في هذا السؤال موقفًا وسطًا بين التعاليم الكاثوليكية والبروتستانتية الأصولية. فهو يرفض بعض القرابين التقليدية لتعذر وجود أصل لها في الكتاب المقدس، ولكنه يقبل أكثرها أهمية. وأكثرها أهمية هو العشاء الإلهي، وعلى عكس البروتستانتيين الأكثر أصولية، يرى لوثر الاستحالة الحقيقية للخبز والنبيذ هي ما حدث في العشاء الإلهي، وأن الطقس هذا لم يكن مجرد سلوكًا رمزيًا. كانت الاستحالة الحقيقية حاسمة في رؤيته لها كالأصل الذي تقام عليه إمكانية تحول الإنسان من خلال الفضل الإلهي إلى مستودع الإرادة الإلهية. إذا ما كان العشاء الإلهي رمزية مجردة، فهذا يعني بأن تحولنا الذاتي يبدل طبيعتنا. بل سنبقى كما نحن بشر وعليها سنبقى كما نحن ضائعين. وهذا ما يعني بأن خلاصنا يعتمد بشكل أساسي على قدرة الإله على تحويل الخبز، أن يكون المسيح حاضرًا في الخبز كما هو حاضر فينا، لا في المعنى المكاني للكلمة ولكن من خلال الاتحاد الباطني[112]. وعلى إثر ذلك يمكن لمعجزة العشاء الإلهي أن يعبر عنها ولكن لا يمكن أن تفهم تمامًا مثلما تحولنا من خلال الفضل الإلهي والإيمان لا يمكن فهمه[113].

بالتالي فإن المحتوى اللاهوتي للقداس الإلهي هو تجديد أساسي للحقيقة البسيطة للمسيحية، أن المسيح هو الإله وأن المسيح هو الإنسان، وأن البشر يستطيعون أن يصبحوا إلهيين من خلال ولوج المسيح إلى أرواحهم. إن الجانب الطقوسي لقداس العبادة والقربان الإلهي نفسه هو تعبير آخر عن الكلمة. فحاله كحال الكلمة المكتوبة والمنطوقة لا تقدم محاججة عقلية، ولكن بل مناشدة خطابية تهدف إلى تحريك القلب، حتى يغرس المسيح في القلب. وهذا ينطبق عند لوثر على الموسيقى التي يراها هدية الإله العظمى بعد اللاهوت[114]. وهذا شكل آخر تكمن الكلمة من خلاله في القلب، وهي سبيل آخر من سبل الهداية الإلهية.

رؤية لوثر لطبيعة التجسد

يرفض لوثر الفهم الأرسطي والأفلاطوني المحدث للطبيعة سعيًا منه لمواصلة استهلاله الإسماني. فالطبيعة هي خلق الإله البديع، منحت لنا من خلال فضله وهي تفعل تحت قوانينه. هذه القوانين لا تنطوي تحت تصنيفات المنطق الأرسطي. فلا وجود لتراتبية للكمال في الطبيعة من الإله امتدادًا إلى أصغر خلقه. إن الحقيقة الدينية المركزية هي تجسد المسيح، ومن هنا يأتي القول بأن كل ما هو متجسد في أصله يعود إلى الإله، حتى أحقر الأشياء وأدناها منزلة، وعلى هذا فكل الأشياء مقدسة.

وهذا ما سيصبح واضحًا عندما نبحث عما يسمى تجربة البرج اللوثرية بشكل أقرب. يقوم لوثر من خلال وصفة لهذه التجربة بالتصريح بأن الروح القدس أتت إليه أثناء قضاءه لحاجته، وهو يقوم ما وصفه رولاند باينتون مجازًا في مذكراته بقليل من التحرج بـ«المهمة اليومية»[115]. وبما أن المرحاض كان في البرج، افترض الباحثون بشكل عام بأنه يحيل إلى البرج ذاته، غير قادرين على التصديق بأن لوثر كان يتحدث عن شيء دنيوي مثل المرحاض، خصوصًا بأن المرحاض في زمن لوثر كان يعد شيئًا غير طاهر وغير مقدس، ومفضل من قبل الشيطان. منذ أريكسون وفرويد أعطيت الصلة بين حركة أمعاء لوثر وفكره منزلة مركزية في فهم رؤية لوثر بوصفها تعبير عن مرض العصاب. مع ذلك، فكلا المحاولتين لإخفاء لغة لوثر الصريحة من خلال إبراز الورع التقليدي عند لوثر لتقويض الورع عن طرق المعاداة للدين هي خاطئة. إن الرأي الضمني في تجربة البرج اللوثرية عويص جدًا وهو بأن الإله في كل مكان حتى في الأماكن غير المقدسة، بأنه يقف إلى جانبنا حتى مع أقل أجزاء الوجود

إرضاءً[116]. كل الأشياء من خلقه ولذلك فهي مستحقة للاحترام. وعلى نقيض الأفلاطونيين المحدثين ممن يرون المادة كتجل ساقط للعقل، يرى لوثر التجسد كأقدس حالات الإلهي، والحالة التي لا يستطيع الشيطان أن يحاكيها أو يتجاوزها[117]. وكما يرى ماريوس بأن لوثر اعتقد في صلب وجوده الديني بتجسد المسيح، خيرية الخلق، قدرة الروحي والجسدي على الاتحاد، وبأن غاية وجود المسيح أن يعيد خلق الإله إلى طهارته الأصيلة[118].

يُتصوّر الإلهي متجاوزًا للجسدي في الفكر الأرسطي والأفلاطوني المحدث. وهذا ما يجعل مصدر الخطيئة تعبيرًا عن النكوص عن الإله إلى العالم المادي، والذي هو في أفضل حالاته صورة غير مثالية للإلهي وفي أسوأ حالاته شرك للشيطان. على العكس يرى لوثر بأن تصور الإله يأتي عن طريق التجسد[119]. بالتالي لا يعد المادي نكوصًا عن الواقع الإلهي ولكن موضع يكون فيه الإلهي فينا ولنا. بالتالي فإن ارتباط البشر بالعالم المادي ليس في ذاته خطيئة، ولا نكوص عن الإله. لا يعد العالم المادي غير مرتبط بالشيطان فحسب، بل هو الشيء الوحيد الذي لا يستطيع اختراقه. لا يتصرف الشيطان عن طريق تأجيج رغباتنا الجسدية، ولكن عن طريق امتهان روحنا وعقلنا وكبريائنا. الشيطان هو الديماغوجي فينا، الخطاب الميكيافيلي الشرير الذي يتحدث عن المصلحة الذاتية حتى يقودنا إلى الضلال.

يكره الشيطان كل ما تجسد والحياة كلها. بالتالي، يرى لوثر بأنه يبغض التناسل والزواج لأنه يكره قدرة الإله على منح الحياة الحاضرة في الانجذاب الحاصل بين الرجال والنساء[120]. وعلى إثر ذلك فالمفهوم القائل بأن الحياة التبتلية أسمى أو أكثر قداسة من الحياة الزوجية هي خاطئة في نظر لوثر. بل هي في ذاتها إسعار الشيطان لغطرسة الرهبان. فالحياة الجسدية عند لوثر هي منحة إلهية يجدر بنا التمتع بها. أحب لوثر الطبيعة واستمتع بالأكل والشرب والجنس... الخ. خلال خلافه مع أيك، كان يحمل وردة في يده واستمر في النظر له واشتمامها ليذكر نفسه بخيرية الخلق. إن الارتباط بين الإصلاح الكنسي والورع الطهوري لا يعني شيئًا للوثر، بل هو أقرب لإحياء الفكر الكالفيني للأفلاطونية المحدثة، والتي استبدلت كوزمولوجيا لوثر حول التجسد بروحانية ذهنية أكثر صلابة[121].

خاتمة

نشأ فكر لوثر من خلال مشكلة روحانية عميقة أتت أصولها من مواجهته مع الإسمانية. يتّبع تفكيره مسارًا مختلفًا جوهريًا عن سابقيه من المدرسيين. يدين بهذه الرؤية بشكل كبير

إلى الإسمانية، ولكنه قام بتشكيلها من خلال رؤيته الثاقبة إلى مركزية تجسد المسيح. وهذه الأنطولوجيا الجديدة جوهريًا انتهت إلى رؤية جديدة للإله والإنسان والعالم الطبيعي. إلا أن موقف لوثر تعرض للهجوم من قبل إشكاليات عميقة وعويصة. فسؤال العدالة الإلهية على سبيل المثال لا يمكن أن يتخلص منه كما يريد منا لوثر أن نعتقد. فالتركيز على المسيح والتجسد وتحريم التشكيك عن الإله الكامن لن توقف مثل هذه الأسئلة. لماذا علينا أن نفترض بأن هذا الإله الكامن هو محب رحيم بدلًا من كونه قاس غير مبال؟ كيف لنا أن نعلم أنه شيطان شرير كما سيقترح ذلك ديكارت فيما بعد؟ بمعنى آخر لماذا علينا أن نثق بوعود الإله، نثق بالتزامه بإرادته المعيّنة بينما هو في الحقيقة أقرب للإرادة المطلقة؟

إجابة لوثر على هذا السؤال المعقد تأتي من إيمانه بالكتاب المقدس. لكن لوثر يجد صعوبة في الالتزام بهذا القول. يجب على الكتاب المقدس أن يفسر كما يقر بذلك أحيانًا، وهذا يعني إعطاء أهمية لبعض النصوص والكتب على غيرها. كيف لنا في مثل هذه الحالات أن نعلم صحة اختيارنا؟ كيف لنا أن نعلم ما الذي ينبغي علينا أن ما نقبله كوحي إلهي خلف قراءتنا لا يعد إلا إلحاحًا واهيًا يأتينا من قبل شهواتنا ورغباتنا؟

بالإضافة إلى أن جزءًا كبيرًا من فكر لوثر يلتفت إلى مفهوم الفضل الإلهي، ولكن المسيح لا يستعمل كلمة الفضل بهذا المعنى في الإنجيل، وهي لا تتخذ مكانة مركزية إلا عند بول ومن بعده أوغسطين[122]. على نحو مماثل، من الصعوبة أن تجد أي إشارة للتقدير المسبق في مجموع الأناجيل. بالتالي تعتمد مسيحية لوثر على بول أكثر من المسيح، ولكن لماذا على بول أن يؤخذ قوله بشكل حاسم؟ قد يكون أكثر وضوحًا من المسيح، ولكن هل الوضوح أقرب للحقيقة من الغموض، أو أنها أقرب فقط إلى التعصب؟

بدأت مهمة لوثر الدينية بعد ظهيرة جولاي من عام 1505 عندما وجد نفسه في عاصفة لم يستطع الخروج منها أبداً. ومن خلال جلبه المعاناة والجدل الذي أحاطه بقية حياته، إلا أنه تمسك بعقيدته الجوهرية والتي رأت الإله ككل شيء والإنسان كلا شيء. وكانت هذه هي لحظة اليقين التي ارتبط بها كل شيء. وهذا الموقف كان متناقضًا مع موقف الإنسانوية. وهو ما عنى أنه كان من الحتمي أن تتصادم هاتان الحركتان الفكريتان الضخمتان اللتان نشأتا كرد على الإسمانية. وهذا التصادم الناجم أدى إلى أعظم المناقشات في القرن السادس عشر، أي: المناقشة بين إراسموس ولوثر عن الحرية وعبودية الإرادة. وفي هذا النقاش نستطيع أن نرى الانفصال الكبير بينهما، وهو انفصال يظل في قلب الحداثة. كان نقاشهم مجموعة من

الكلمات، ولكنه كان مقدمة لمناقشة من نوع آخر استبدلت فيها الكلمات بالأفعال والأقلام بالسيوف، وما تم خطه بالحبر كتب بعدها بالدم.

الهوامش

(1) Richard C. Marius, **Martin Luther: The Christian Between Life and Death** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 1.

(2) Martin Luther, **Selections from His Writings, ed. and intro. John Dillenberger** (New York: Doubleday, 1962), xi; Heiko Oberman, Luther: Man Between God and the Devil (New Haven: Yale University Press, 1989), 29.

(3) Oberman, **Luther**, 51.

(4) Ibid., 52 _ 53.

(5) Ibid., 96.

(6) Ibid., 114.

(7) المصدر السابق. أُعتبر أرفورت ومن منظور لاهوتي حامل لواء الحداثة الإسمانية.

(8) Alister E. McGrath, Iustitia Dei: **A History of the Christian Doctrine of Justifi -cation, the Beginnings to the Reformation** (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994), 70 _ 75; Marius, Martin Luther, 35.

(9) كانوا على أثر ذلك معارضين لمور على سبيل المثال، والذي رأى بأن الإله يقوم بطرق الباب، ولكن خيار فتح الباب هو للعاصي.

(10) W. Urban, **«Die 'via moderna' an der Universitat Erfurt am Vorabend der Reformation»,** in Gregor von Rimini: **Werk und Wirkung bis zur Reformation**, ed. H. A.Oberman (New York: de Gruyter, 1981), 311 _ 30.

(11) Oberman, **Luther**, 118 _ 119.

(12) D. Martin Luthers Werke, 67 vols. (Weimar: Hermann Bohlaus Nachfologer, 1883 _ 1997), 6:600.11, Oct. 1520 (here after cited as WA).

(13) Cited in Marius, **Martin Luther**, 30.

(14) .Ibid., 112

(15) كان البحث عن الإله الرحيم جزءًا أساسيًا في الحياة الرهبانية.

(16) Ibid., 138. Biel, **alone of the major theologians of his time, tried to combine the viamoderna and the devotio moderna**.

(17) Marius, **Martin Luther**, 57.

(18) Oberman, **Luther**, 180.

(19) Ibid., 181.

(20) Ibid., 182.

(21) Ibid., 183.

(22) Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings, 1545, WA 54. I:179 _ 87; Luther's Works, 55 vols. (St. Louis and Philadelphia, 1955 _ 75), 34:323 _ 38 (hereaft ercited as LW).

(23) Ibid., WA 54. I:186.3 _ 13; LW 34:337.

(24) Ibid., WA 54. I:186. 8 _ 9; LW 34:337. 320 notes to pages 102 _ 107.

(25) Heiko Oberman, **«Iustitia Christi' and 'Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justifi cation»**, Harvard Th eological Review 55, no. 1 (1966): 1 _ 26.

(26) WA 6:195. 4 _ 5. See also Oberman, **Luther**, 120.

(27) On this point see Luther's **«Disputation Against Scholastic Theology, 1517»** in WA 1:221 _ 28; LW 31:3 _ 16.

(28) Roland H. Bainton, **A Life of Martin Luther** (New York: Mentor, 1950),56.

(29) Lectures on Galatians, 1535, WA 40. I:39. 14 _ 28; LW 26:3.

(30) Luther, **The Bondage of the Will, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston** (Grand Rapids: Baker, 1957), 24.

(31) Oberman, **Luther**, 68 _ 70.

(32) Marius, **Martin Luther**, 249.

(33) Joachim Rogge, **Luther in Worms** (Witten: Luther, 1971), 100 _ 101.

(34) WA 7:49. 22 _ 23.; LW 31:344.

(35) Marius, **Martin Luther,** 365.

(36) Ibid., 491.

(37) المرجع السابق. كان القائلون بتجديد العماد أقرب إلى الإيمان بالوحي الفردي والإلهام أو التعصب الديني، وكان أقل تقيّدًا بالنص المقدس مقارنة بلوثر.

(38) Ibid., 400.

(39) فعلًا، فهو يشير عادة إلى المدرسيين بوصفهم سفسطائيين.

(40) من الواضح أنه اعتقد بأن أرسطو قد وصل إلى اتحاد أو وحدة في الوجود من خلال تسوية كل شيء إلى مستوى المادة.

(41) لم يتبع كل الاصلاحيين لوثر في الالتفات الحاسم إلى مسألة التجسد. فكالفن على سبيل المثال وضع ثقلًا كبيرًا على دور الروح.

(42) Ibid., 99.

(43) Ibid., 101.

(44) فيما يتعلق بهذا السؤال راجع النقاش في:

Alister Mc Grath, **Scientific Theology**, vol.3, Theory (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 115 _ 17. See also Packer and Johnston, **«Introduction»**, in Luther, Bondage of the Will, 46.

(45) WA 40.I:77.20 _ 22; LW 26:29. In other words, man's finite nature cannot tolerate knowledge .of an infi nite God

(45) .Marius, **Martin Luther**, 461

(47) يأمل لوثر بأننا حتى وإن لم نفهم الإله في الوقت الحالي، فإننا سنفهمه في وقت لاحق حينما نراه وجهًا لوجه.

(48) WA 18:750.5 _ 14; LW 33:237.

(49) Oberman, **Luther**, 258.

(50) Packer and Johnston, «**Introduction**», in Bondage, 47.

(51) WA 18:684.26 _ 686.13; LW 33:138 _ 40. On Luther's deus absconditus, see David C.Steinmetz, «**Luther and the Hidden God**», Luther in Context, 2d ed. (Grand Rapids:Baker, 2002), 23 _ 31.

(52) Packer and Johnston, «**Introduction**», in Bondage, 54.

(53) Marius, **Martin Luther**, 187. See also Gerhard Ebeling, **Evangelische Evangelienauslegung**, 3d ed. (Tubingen: Mohr, 1991), 258.

(54) Oberman, **Luther**, 156.

(55) Marius, **Martin Luther**, 216.

(56) يتكرر هذا القول في أعمال لوثر كلها.

(57) Packer and Johnston, «**Introduction**», in Bondage, 58.

(58) Oberman, **Luther**, 164.

(59) D. Martin Luthers Werke: **Die Deutsche Bibel**, 12 vols. (Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906 _ 61), 7:9.23 _ 29 (hereaft er WADB); «Preface to the Epistle of St.Paul to the Romans», **in Martin Luther: Selections from his Writings**, ed. John Dillenberger (New York: Doubleday), 23 (hereaft er, Dillenberger).

(60) في هذا السياق ينبغي أن نفهم نصيحته لميلانختون عن أن نخطىء بشجاعة. فهو لا يشجع على الخطيئة، ولكنه يذكره بأننا نحن «الموجود المتناهي» ملعونون بالخطيئة، ولكن يجب أن لا ننسى بأن الإله يغفر لنا خطايانا إذا ما آمنا به.

(61) «**An Introduction to Martin Luther**», in Dillenberger, xxvi.

(62) WADB 7:10.16 _ 17; Dillenberger, 24.

(63) تؤدي هذه الخطوة إلى عواقب بعيدة التأثير أقلها هو تهاوي الأخلاق المسيحية التقليدية، لأن هذه الرؤية تفصل بين الأجر والاستحقاق، وتحجب الأعمال الخيرة من الوصول إلى أصل إنجيلي لها.

(64) WA 40.I:64.14 _ 65.8; LW 26:21 _ 22.

(65) Marius, **Martin Luther**, 204.

(66) **Dillenberger**, xxvii.

(67) Marius, **Martin Luther**, 232.

(68) WA 7:51.17; LW 31:346.

(69) Marius, **Martin Luther**, 255.

(70) «كان الإيمان بالإله عند لوثر وعند غيره في عصره دون معرفة ما إذا كان إله بذاته كان مساويًا للإلحاد، أي: أن يعيش الفرد حياته وكأن وجود الإله لا يشكل فارقًا... إن الانتقال من عدم الإيمان إلى الإيمان يحصل من خلال الكلمة - عادة ما تكون الكلمة المعلنة _ والتي تعطى لنا من خلال معجزة الإيمان».

(71) «**Sermons on the Catechism** (1528)», WA 30.I:100 _ 102; LW 51:174.

(72) WA 40.I:54.12 _ 16; LW 26:14.

(73) WA 40.I:14.17; LW 26:64.

(74) WA 40.I:345.27 _ 30; LW 26:215.

(75) Preface to the Psalter, 1528, WADB 10.I:102.30 _ 32; Dillenberger, 40.

(76) يجب أن يفهم نشر محاضراته على أنها فعل عبادة، طريقة للحياة في الكلمة.

(77) D. Martin Luthers Werke: **Tischreden**, 6 vols. (Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger,1912 _ 21), 5:653 (hereaft er, WATr); English translation from Oberman, Luther,169 _ 70.

(78) Dillenberger, xxxi.

(79) Archiv zur Weimarer Lutherausgabe, vol. 2: D. Martin Luther Operationes in psalmos 1519 _ 1521, part III: Psalm 1 _ 10 (Cologne, 1981), 2.389, 15f.; exegesis of Ps. 6:11 (hereaft er AWA); On this point, see Oberman, Luther, 173, 248.

(80) «**Preface to the New Testament**, 1522», WADB 6:10.29 _ 35; **Dillenberger**,19.

(81) WADB 10.I:100.13 _ 15; **Dillenberger**, 38.

(82) WADB 7:20.31 _ 21.12; **Dillenberger**, 31.

(83) يشير ماريوس إلى أن الدراما الكونية تذكرنا بطائفة ديونيسوس، وضمان الخلاص من خلال الاندماج الروحي بالإله.

(84) WA 40. I:282.17 _ 22, 283.21 _ 23; LW 26:166 _ 67.

(85) WA 40.I:283.26 _ 32; LW 26:167.

(86) توصلت مؤخرًا المدرسة الفينية في تأويل لوثر والتي أوجدت على يد تومو مانيرما بأن جوهر فهم لوثر للصفح بالإيمان هو مبني على فكرة الاتحاد بالمسيح.

(87) WA 40.I:313.19 _ 21; LW 26:189.

(88) WADB 7:23.23 _ 25; Dillenberger, 32.

(89) WA 40.I:45.27 _ 46.2; LW 26:7.

(90) WA 7:60.21 _ 23; LW 31:359.

(91) Oberman, **Luther**, 291.

(92) «**Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed**, 1523», WA 11:250.18 _ 20; LW 45:89.

(93) WA 11:250.26 _ 29; LW 45:90.

(94) WA 11:251.12 _ 15; LW 45:91.

(95) On this point see G. Ebeling, «**Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen**», in Wort und Glaube, 3d ed. (Tubingen, 1967), 1:407 _ 28.

(96) Marius, Martin Luther, 366.

(97) WA 11:251.25 _ 28; LW 45:91.

(98) Marius, **Martin Luther**, 230 _ 31.

(99) إن المسيحي الحقيقي استنادًا إلى لوثر هو من يعش ويعمل في الأرض لا لذاته بل لجاره، بالتالي تفرض عليه روح حياته بأكملها بأن يفعل ما فيه صالحًا لجيرته.

(100) WA 40.I:51.26 _ 31; LW 26:12.

(101) WA 11:277.16 _ 27; LW 45:125.

(102) Marius, **Martin Luther**, 366.

(103) يرى لوثر بأن صلاة الفرد لقوت يومه تعني صلاته لأن توجد حكومة جيدة: أي: أنه يصلي من أجل السلام، من أجل القسط والميزان، من أجل عملة ثابتة..الخ.30.I:103 _ 104.22; LW 51:176 _ 78

(104) WA 11:246.23 _ 25; LW 45:83.

(105) WA 11:267.31 _ 268.1; LW 45:113.

(106) WA 11:269.32 _ 33; LW 45:115.

(107) WA 11:268.17 _ 18; LW 45:114.

(108) WA 11:270.16 _ 24; LW 45:116.

(109) يرى ماريوس بأن الأمر يتطلب قارئًا يملك رقيًا فوق طاقة البشر ليقول بأن الطاعة والخضوع كانت ناجمة عن صعاليك حمقى كما يصفهم لوثر.

(110) WA 40.I:410.24 _ 412.14; LW 26:262.

(111) Oberman, Luther, 255.

(112) من المهم أن نلحظ بأنه ومن وجهة نظر لوثر فإن المسيح كله حاضر في القربان المقدس لا بعضه، كما أن حضور المسيح حضور كامل في وهب النعمة الإلهية. وعلى الرغم من أنه قد يتصور بعض الأحيان بأن لوثر قد فضّل القول بمجازية استحالة النبيذ والخبز إلى دم وجسد المسيح، إلا أن لغته بدت وكأنها تقربه أكثر إلى القول باستحالة النبيذ والخبز إلى دم وجسد المسيح على الحقيقة. فالإله لا يتموضع إلى جانب المضيف، بل هو كامن في المضيف. والفارق الجوهري هو دور القسيس في تمكين هذا التحول.

(113) Oberman, **Luther**, 245.

(114) Oberman, **Luther**, 310.

(115) Roland Bainton, **Here I Stand**: A Life of Martin Luther (New York: Mentor, 1950), 47.

(116) Ibid., 155. 324 notes to pages 122 _ 126

(117) Ibid., 243.

(118) Marius, **Martin Luther**, 385.

(119) «ما جعل لاهوت لوثر واضحًا وجليًا لم يكن بلاغته بل صلة كلمة الإله بالعالم المادي» أوبرمان لوثر.

(120) إن الصلة الظاهرة هنا مع مفهوم فيسينو للحب هو على الأغلب متوهم. لأن وجود الإله عند لوثر كوجود الحب، ولكن الحب لا يمكن أن يكمن داخلي دون أن يغرس المسيح داخلي. بالتالي فلا وجود لانجذاب عام تجاه الإله، فقط من خلال الفضل الإلهي يعاد توجيه الصفوة من البشر إلى الإله.

(121) Oberman, **Luther**, 327.

(122) Marius, **Martin Luther**, 453.

الفصل الخامس

تناقضات ما قبل الحداثة

في يوم ربيعي من شهر أيار/ مايو من عام 1634، أقام كونت فون تيلي قداسًا لشكر الله على غزو ماغديبورغ، وهي عاصمة الإصلاح البروتستانتي، مفاخرًا بعدم وجود مثل هذا الانتصار منذ خراب القدس. لم يبالغ في حديثه هذا كثيرًا، كانت الكاتدرائية التي أقيم القداس فيها هي واحدة من ثلاث مباني لم تحرق إلى آخرها. حاصرت قوات عصبته الكاثوليكية المدينة منذ تشرين الثاني/ نوفمبر، ليعيش في خنادق موحلة خلال ثلج الشتاء، متحملًا السخرية اليومية والاعتداء من قبل سكان المدينة البروتستانتيين. حتى إذا اقتحموا البوابة لم يعرف متعصبوهم أو جشعوهم أي حدود. لم يتوقف الذبح، وأشعلت النيران في كل مكان في المدينة، وألقي الأطفال حينها للنيران، واغتصبت النساء قبل أن تسفك دمائهن. قطعت رؤوس خمس وثلاثون امرأة في كنيسة طلبوا اللجوء فيها. ولم ينج أحد، فقد تم إما قتل خمس وعشرون ألف بروتستانتي أو حرقهم، ومن ضمن الخمسة آلاف ناج كان بعضهم من طبقة النبلاء ممن طلبت الفدية في حقهم، إلا أن البقية كانوا نساء حملوا إلى المخيم الإمبراطوري ليتعرضوا للاغتصاب والبيع من جندي إلى جندي. انتشرت أخبار هذه الفاجعة بسرعة في أنحاء أوروبا، محكِّمة الخطوط العلمانية الفاصلة في صراع بدأ منذ ثلاثين عامًا مضت، والذي سيمتد إلى سبعين عامًا أخرى[1].

ولد العالم الحديث كما نراه الآن في زمن الصراع والخراب الديني هذا. حدثت حروب الدين بحماسة وعنف لم ترى من قبل حتى زمننا هذا منذ بدايات القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر. لقد كانت وحشية المقاتلين أشد مما نحن عليه، فكل سفك الدماء حصل في أماكن ضيقة، وأحيانًا كانت أثناء مبارزات مباشرة، وبالتالي كل هذا يحدث بدون المسافة التي تجعلها التقنية الحديثة ممكنة. لم تكن مذبحة ماغديبورغ رغم فظاعتها الأولى ولم تكن آخر هذه الحوادث. وفي ثورة الفلاحين عام 1520، ذبح أكثر من مئة ألف

فلاح ألماني ومن سكان المدن الفقيرة، فيما كان معظم من اندفع بتهور منهم إلى المعركة ضد قوات مسلحة تسليح ثقيل، كانت مقتنعة بقول زعيمها توماس مونتزر بأن المؤمنين الحقيقيين محميون عن كرات البندقية. ذبح في عام 1572 سبعون ألف بروتستانتي فرنسي في مذبحة يوم القديس بارثولومو. بدا الرضا على الرهبان الفرانسيسيين الذين قالوا بأن قتل المهرطقين هو أوثق السبل إلى تحصيل الخلاص، ولكنهم لم يكونوا بذات الرضا الذي كان على البابا غريغوري الثالث عشر، الذي كان سعيدًا باستقبال رأس قائد البروتستانتيين الفرنسيين كوليجني في صندوق حوى ميدالية مميزة محتفية بهذا الحدث. وأخيرًا، وخشية أن يتصور أحد بأن هذه الهمجية كانت من جهة واحدة، فقد نهب جيش كرومول القرية الإيرلندية دروقيدا عام 1649، ليقتلوا كل من فيها. فقد قاموا بحرق كل من التجأ إلى كاتدرائية القديسة مريم أحياء، وذبحوا النساء المختبئات في الآبار التي تحتها، وقاموا باستعمال الأطفال الأيرلنديين كدروع بشرية، لاحقوا كل قسيس وقاموا بقتله، فيما قاموا ببيع الثلاثين ناجيًا من المدافعين كرقيق. قام حينها كرومول بدون أي استيعاب للمفارقة بشكر الإله على منحه الفرصة لقتل مثل هؤلاء الهمجيين المهرطقين.

على الرغم من بشاعة هذه القصص، إلا أنها لا تمنحنا إلا فكرة محدودة عن فظاعة هذه الحروب التي اندلعت في أوروبا لأكثر من خمسة أجيال. بالاعتماد على التقديرات المتحفظة، كلفت هذه الحروب حياة 10% من سكان إنكلترا، 15% من حياة سكان فرنسا، 30% من سكان ألمانيا، وأكثر من 50% من سكان بوهيميا. وبمقارنة مع الحرب العالمية الثانية، فنسبة الضحايا جاوزت 10% في ألمانيا فقط وجمهوريات الاتحاد السوفييتي. وبالعودة إلى تجربتنا فلا يوجد غير الهولوكوست ومذابح الكومبوديين هي ما يمكن لها أن تقف لمزاحمة مستوى الدمار الذي اتسمت به حروب الدين.

على الرغم من تسميتنا لها بحروب الدين، إلا أنه سيكون من الخطأ أن نفترض مسؤولية الدين وحده عن مجازرها. فقد لعبت العوامل السياسية والقومية والأسر الحاكمة دورًا في إثارة وتكرار وتفاقم الصراع[2]. إلى جانب أن الأساليب السياسية الميكافيللية جعلت من القتل أكثر نجاعة، ولكن تعصب المشاركين فيها، والوحشية التي أظهروها كانت بشكل كبير تعبيرًا عن العواطف الدينية. نمت هذه العواطف من خلال خلاف جوهري عن طبيعة الإله وعلاقة الإله بالإنسان. ناقشنا في الفصل الرابع أسس هذه الخلاف من خلال قراءتنا للاهوت لوثر ونقده للعقائد والتقاليد الكاثوليكية. كانت الكنيسة بالنسبة للكاثوليكية هي تجسيد للروح المقدسة، نقلت عن طريق المسيح إلى بطرس. وسلمت من بطرس إلى

خلفاءه. وهذا ما يعني بأن طبقة رجال الدين المنظمة هرميًا وقفت بين الإله والإنسان، كقناة تنقل الوصايا من الأعلى والأدعية من الأسفل. وككل مؤسسة تتصف بالوساطة، كانت ميالة للفساد. لم تكن المشكلة عند لوثر هي نتيجة هذا الفشل الأخلاقي للأفراد البشر. فقد كانت الكنيسة كلها فاسدة، مجرد أداة تستخدم من قبل الشيطان لاستعباد البشرية واستغلالها. تتأسس الكنيسة الحقة من خلال المنتخبين ممن تمكن منهم الإيمان من خلال هبة الإله. كان هؤلاء المؤمنون القلة لا طبقة رجال الدين من اعتقد لوثر بأنهم تجسد للروح المقدسة، وهذا ما عنى بأنهم كانوا الواسطة التي جسدت الإله ذاته، وأعمل إرادته في هذا العالم من خلالهم. إن العداء المندلع في حروب الدين كان حصيلة هذه الفروقات.

دمجت الكنيسة التي عارضها لوثر بين العقائد والتقاليد التقليدية مع التجديد الناجم عن الثورة الإسمانية. كانت سيطرة البلاط البابوي الطويلة، وتدخل الكنيسة في الشؤون الدنيوية، وعبادة القديسين، وعقيدة التطهير، وغيرها من التقاليد المشابهة التي دمجت مع اللاهوت الحديث الذي أعطى العمل أولوية على الإيمان، وتغاضى عن بيع صكوك الغفران، وشجع على مثل هذه البدع لتنشئ كنيسة اعتقد لوثر بأنها لن تكون إلا أداة للشيطان. كان اعتراض لوثر له أصله داخل الثورة الإسمانية التي خلقت هذه الأفكار والممارسات التي عارضها لوثر بشدة. كيف لنا أن نفسر هذا التناقض الظاهر؟ من المهم هنا أن نفرق بين توجهين مختلفين من الحركة الإسمانية. ما رفضه لوثر كان النسخة الإسمانية الناعمة القريبة من البيلحانية التي تعود إلى هولكوت وبييل، ولكن من خلالها نحى إلى الإسمانية الأصلب والأقل تقديمًا للتنازلات التي تعود إلى برادواردين، ودي أتريكورت، وغريغوري الريميني ممن أكدوا على اعتباطية ولا توقعية قدرة الإله المطلقة. وهذا ما يجعل الخلاص على إثره لا يتحصل من خلال الأعمال بل من خلال الإيمان، والإيمان لا يأتي إلا من خلال هبة الإله وهي مما لا يعرف من خلال القرابين والطقوس، ولكن من خلال كلمة الإله كما رأينا في الفصل الأخير. سبيل الخلاص عند لوثر لا يكمن في مؤسسات الوساطة الكنسية بل من خلال التوجه المباشر نحو الكتاب المقدس. لم يكن يعني الإصلاح عند لوثر مجرد استبعاد الفساد أو من خلال إصلاح الأخلاق، ولكن من خلال إعادة إصلاح وجود الإنسان من خلال الإله. كان مفهوم الهداية هذا وما تضمنه هو ما زج بلوثر وأتباعه في صراع مع الكنيسة هز أوروبا لقرابة المئة وخمسين عامًا.

على الرغم من ظهور الحاجة للإصلاح الكنسي بشكل كبير منذ زمن بيترارك، إلا أنه

من الواضح بشكل جلي أن الناس لم تفكر بضرورة مثل هذا التغيير الجوهري، إضافةً إلى وجود سبل إصلاح أخرى للكنيسة. أمنت المسيحية الإنسانوية، وهي ما تحدثنا عنه في الفصل الثالث، تصورًا للمسيحية كان مشابهًا لما عرضه لوثر. فمسيحيتها كانت أقل طقوسية وأكثر روحانية، وناقدة بذات الحدة للفساد والنفاق، ولكن أكثر حذرًا لأعدائها، لم يهاجموا العقائد والتقاليد الجوهرية بشكل مباشر، بدلًا من ذلك قاموا بتوظيف السخرية وإبراز المفارقة والاعتماد بشكل مطلق لا على شعور النشوة والهيجان المصاحب لإعادة ولادة الروح، ولكن على نظام من التعليم والتدريب الأخلاقي. بالتالي فقد عرضت الإنسانوية المسيحية سبيلًا أقل عنفًا وتخريبًا للإصلاح، وامتلك فرصة جيدة للنجاح بكل المقاييس.

ما الذي جعل هذه الطريقة غير مقبولة عند لوثر إذن؟ ما الأمر الخاطئ في الإنسانوية؟ قد يتصور الشخص عدم رضا لوثر عن الإنسانوية لعلمانيتها، لأنها نزعت الإيمان من المسيحيين. إلا أنه وعلى غير المتوقع فلم يكن هذا هو السبب. على الرغم من اتباع بعض الإنسانويين لطريقة أكثر علمانية، إلا أن هذا السبب بالذات لم يشغل بال لوثر. مما لا شك فيه بأن العلمانية الإنسانوية كانت مفضلة عند لوثر على غيرها من العلمانيات. ولكن ما وجده غير قابل للتسامح معه لم يكن العلمانية الإنسانوية بل المسيحية الإنسانوية. فكل وجود أكبر للمسيحية الإنسانوية كان يعني خطرًا أكبر عليه لوجود احتمال أكبر في إضلال المسيحين وتشويه الحياة الدينية. بالتالي فقد أصبح الفارق الحقيقي والجوهري بين فكر لوثر وفكر الإنسانوية أكثر وضوحًا عندما تستبعد العوامل العرضية، أي: عندما يتقارب التوجهان بأعلى درجة.

وكما رأينا في الفصلين الماضيين، تطور كلا الفكرين الإنسانوي والإصلاحي الكنسي كردة فعل على الإسمانية. إن الفارق بينهما كان في معظمه نتيجة لرؤاهم المختلفة عما كانت تعني الإسمانية، وما يجب أن يفعل لتجاوزها. كلا الاثنان كانا على اتفاق في القضايا الأساسية، فكلاهما قبل النقد الإسماني للواقعية المدرسية والفردانية الأنطولوجية التي كانت مركزية في الفكر الإسماني. وكلاهما أيضًا رفض مقاربة الإسمانية للمفردات اللغوية كمجرد علامات، وبدلًا منه قبلوا الفهم الهرمونطيقي والبلاغي للغة. أما فيما يتعلق بالكليات الميتافيزيقية، فقد كانا متقاربين في أسسهم بشكل كبير. برز الاختلاف الحقيقي بينهم في نطاق الميتافيزيقيا الخاصة، وتحديدًا في رؤاهم المتضاربه حول الأولوية الموجودية للإنسان والإله والعلاقة فيما بينهما. أدت هذه الفروقات إلى خلافات عميقة حول كيف

المسيحيين أن يعيشوا كأفراد وفي المجتمعات وعن علاقتهم بالإله، وكانت هذه الخلافات هي ما انتهت بهم إلى الخلاف.

إن خلافاتهم في هذه القضايا هي انعكاس للتوتر العميق داخل المسيحية ذاتها. ما ميّز المسيحية منذ البداية لم يكن التوحيد (وهي ما شاركت اليهودية به ومن بعدها الإسلام) ولكن مفهومها عن التجسد الإلهي الذي سد الهوة بين الإنسان والإله. كان هذا المفهوم مصدر قوة كبير في عالم روماني كانت فيه المسافة بين الآلهة والبشر متنامية بشكل كبير، ولكنها أيضًا شكلت مشكلة حقيقية للمسيحين، فقد كان من الصعب جدًا أن يتم شرح معناها. كيف لأحد أن يفهم القول بأن الإله أصبح إنسانًا، ويمكن للإنسان أن يصبح في المقابل إلهًا، أو أن يكمن الإنسان في الإله على الأقل؟ كان هذا السؤال في حقيقته سؤالان. ما هي العلاقة بين الإلهي والبشري (أو العلاقة بين الأب والابن) من خلال ألوهيته، وما هي العلاقة بين البشر الآخرين وهذا الإنسان - الإله؟ كيف يمكن أن توجد وجودات متعددة وإرادات متعددة متناسقة مع بعضها البعض؟ كان الجدال المسيحي المبكر بين المانوية والآريين والبيلجانيين والمؤمنين بالثالوث داخل قلب الخلاف هو فهم معنى هذا المفهوم المسيحي الجوهري. طور آباء الكنيسة إجابة ثالوثية على هذه الأسئلة من خلال الاعتماد على أسس الأفلاطونية المحدثة، والتي أصبحت عقيدة للكنيسة في مجمع نيقية وما عقبها من المجاميع الكنسية. توسع في شرح هذه العقيدة عن طريق أوغسطين وأتباعه، فقد فهموا الإله بأكثر من طريقة متبعين فيها أفلاطون كعقل مطلق، حب مطلق، قدرة مطلقة. رأوا بأن الإنسان خلق على صورة الإله ومنح الحرية، وأنزل من الجنة لسوء استعماله لهذه الحرية وغفر عنه من خلال تجسد الإله وتضحيته.

أحييت هذه الإجابة وتم توضيحها من خلال إطار أرسطي (أو رشدي) عن طريق المدرسية. اعتقد المدرسيون بأن الكلمات «الأب» و«الابن» قد تكون تستعمل بشكل مفهوم فيما يتعلق بالحديث عن الألوهية، ولكن هذا الاستعمال يجب أن يفهم من خلال قياس للحياة البشرية. إن القول بأن المسيح هو ابن الأب هو تقرير لحقيقة، ولكن بطريقة خاصة: وهي ليست بكل بساطة مجازًا شعريًا أو تعبيرًا عاطفيًا، ولكن لا أحد منها هو ادعاء بأن المسيح هو الابن البيولوجي للإله. تفحص المدرسيون في العصور الوسطى ومن سبقهم عقلانية المنطق القياسي بعمق واهتمام. يعمل أوغسطين على سبيل المثال من خلال سلسلة من القياسات الملائمة بشكل تدريجي في كتابه: «في الثالوث». يرى أوغسطين أننا نستطيع

أخذ تصور عن الإله من خلال الرجوع إلى الأشياء وصفاتها ونوعها. وبما أن كل شيء هو من خلق الإله، فإن الأشياء يجب أن تعطينا انعكاسًا عن طبيعة الإله. استند المشروع كله على الاعتقاد باستطاعة البشر بشكل ما أن يعوا بشكل عقلاني كيف يمكن للكلمات «الأب» و «الابن» أن تبرز في قضايا حقيقية عن الإله، كما تبرز عن البشر بأن معاني الكلمات هي مغروسة في الوجود الحقيقي للكليات. إن أهمية وتفشي المنطق في هذا السياق جعل التوفيق بين الإنسان والإله ممكنًا من خلال الثالوث، والتناظر بين الإرادة الإلهية والبشرية في العالم. فقد كان يعتقد بأن إرادة الأب والابن والروح القدس (المتجسدة في الكنيسة) يعاد توجيهها بواسطة عقل إلهي احتل الجانب الأسمى من الوجود الإلهي. كانت الإرادة البشرية نظيرة للإرادة الإلهية عندما كانت محكومة بالمنطق ومجرمة عندما تحيد عنه. لذلك كان الهدف الأسمى للمسيحي يكمن من خلال تجاول الإرادة الذاتية غير العاقلة والتي تنتهي به إلى المعصية، وأن يقوم بالتعود على المنطق الكوني للإله والمتجسد من خلال خلقه، وكلمته وكنيسته، كالركائز التي تحكم توجه حياة الفرد.

على رغم كل إيجابياتها الظاهرة، إلا أن هذه الرؤية المدرسية لسمو المنطق بدت تثير الشك في ألوهية الإله عند الكثير، لأنها تخضع القوة الإلهية للمنطق. وكما رأينا في الفصل الأول، تمت إدانة هذه المدرسية الأرسطية في عام 1277 وهوجمت بواسطة سكوتوس وأوكهام والإسمانيون في السنوات التي أعقبتها. رفض جميعهم كل دعاوى سمو المنطق على الإله (والإنسان) من أجل إثبات الإرادة. فلا يمكن للإله أن يكون إلهًا إلا إذا كان كلي القدرة. وجوهر كلية القدرة في نظرهم كانت حرية مطلقة محايدة لما تخضعه. فالإله يريد ما يريد ولا يريده إلا ليريده. على الرغم من هذا الموقف أنقذ وأكد على ألوهية الإله، إلا أنه فتح الطريق لإشكال آخر، لأن القول بعدم كلية أثر المنطق على الإله أو في العالم، فلم يكن واضحًا كيف للإرادة الإلهية والإرادات البشرية في الثالوث وفي العالم معًا يمكن لهما أن يكملا بعضهما البعض. بهذه الطريقة قامت الثورة الإسمانية بوضع المسيحية وجهًا لوجه مع السؤال المركزي الذي ابتليت به المسيحية منذ البداية ، وأظهرت ومكنت البدائل المانوية والآرية والبيلحانية التي قامت مسيحية أواخر العصور القديمة بكبتها (أحيانًا بمساعدة السلطة الإمبراطورية).

كان على الاصلاحيين اللاهوتيين والإنسانويين المسيحيين أن يجابهوا هذه الأسئلة. ومن خلال التعاطي معها قاموا بالتوصل إلى إجابات مختلفة جوهريًا، ولكنها مبنية على الأصول المنطقية والأنطولوجية ذاتها. لم يكن خلافهم حول هذه القضية نتيجة الخلاف

حول مسألة الوجود أو عن العلاقة بين الكلمات والأشياء، ولكن عن أولوية نطاق من الوجود على الآخر. وكما لاحظنا في الفصل الرابع، فخلافهم لم يكن أنطولوجيًا/ وجوديًا ولكنه موجوديًا. ومن أجل أن نبدأ في فهم سبب ذلك وكيف قامت هذه الخلافات بلعب دور حاسم كهذا، سنقوم بمراجعة المحاورة بين إراسموس ولوثر عن الحرية وخضوع الإرادة.

كان إراسموس أعظم الإنسانويين بعد بيترارك، وأوج الحركة الإنسانوية. أطلق لوثر الإصلاح الكنسي وظل لاهوته هو القوة الموجهة له لقرن ونصف القرن. كان الاثنان على معرفة بتسيدهم للمشهد، بالإضافة إلى أن الاثنين كانا متشابهين في كثير من الطرق للحد الذي أبرزت خلافاتهم اختلافًا حقيقيًا، ليس في أمور سطحية وقضايا غير جوهرية، كانت خلافاتهم عميقة سدت الطريق على إمكانية وجود أي توافق بينهما، كانت اختلافاتهم هي ما جعلت الصراع الأكبر حتميًا، وهو ما ظل حاضرًا في العديد من المجالات بالنسبة للحداثة.

أشار كوليردج مرة أن «لا يمكن أن ينتهي تضارب الأقوال إلا إلى خصام وهو ما ظهرت حقيقته عند إراسموس ولوثر»[3]. على الرغم من ملاحظة ضرورة المحاورة بين الاثنين كنتيجة حتمية للخلافات أو «التغاير» في مواقفهم المتنازع عليها، إلا أنه أخطأ في افتراضه أنهم كانوا على اختلاف تام. في الحقيقة فما يجمعهما من أوجه تشابه أكبر بكثير من خلافاتهم. فكلاهما انتقد المدرسية واتفقا على أن فساد الكنيسة لا يمكن التصالح معه. وكلاهما عارض الواقعية وشاركها اعتقادًا أنطولوجيًا بالفردانية. وكلاهما كان مهتمًا بإخلاص بالإصلاح، واعتقد كلاهما بضرورة العودة إلى الكتاب المقدس في لغته الأصيلة وسياقه التاريخي. وأخيرًا، أعطى كلاهما الإرادة مركزًا أولويًا على المنطق فيما يتعلق بالإله والإنسان. وعلى رغم كل هذه المشتركات، إلا أنه من المفاجئ أنهم ظلوا حبيسي مناظرة للأبد، ناهيك عن كونها مناظرة لاذعة. كان ينبغي على كوليردج أن يقول: «لا يمكن لهذه التماهيات إلا أن تنتهي بعداء، ما داما على خلاف في موضع حاسم». وبدلًا من تخفيف حدة خلافاتهم، فقد قامت مشتركاتهم بزيادة حدة خلافهم الجوهري بشكل حاد جعلت من أي محاولة للتوفيق أو التنازل أمرًا مستحيلًا.

إراسموس في مواجهة لوثر

كما رأينا في الفصل السابق، تطور لاهوت لوثر الثوري مع الوقت. مع ذلك لازالت هناك نقاط تحوّل في فكره وعلاقته مع الكنيسة، وقد كانت المناظرة مع إراسموس أحدها.

على الرغم من وضوح عدم وجود أي توافقية مع البابا بعد نشر كتاب: «الاستيلاء البابلي على الكنيسة» (1520)، وجد مع ذلك سؤال مهم ما إذا كان التحول سيتبع سبيلًا أكثر إنسانوية أو بروتستانتي؟ أنهت المحاورة بين لوثر وإراسموس هذا التردد، وفتحت صدعًا بين الإنسانويين والإصلاحيين.

كان العديد في ذلك الزمن متفاجئين من اختلاف لوثر وإراسموس، لأنهم كانوا يعتقدون بأن لوثر كان تابعًا لإراسموس. فكلا الاثنان كانا ضد التسلط الرهباني والفساد وكلاهما بشرا بشكل من المسيحية أبسط وأكثر شخصية. إلى جانب أن لوثر كان متأثرًا بالفكر الإنسانوي بكل وضوح. فقد انضم إلى الدير «محتضنًا بلاتوس وفيرجل»، مخلصًا لجانب روتشلين وابن اخيه ميلانشتون[4]. إلى جانب قبوله للقول الإنسانوي بأن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ باللغات الأصيلة، وعمله المضني من أجل تعلم اليونانية والعبرية. بالإضافة إلى تأثيره العميق بفيلا وبيكو وغيرهم من الإنسانويين الإيطاليين. ومن خلال هذا يتبين لنا أنه لم يكن من المفاجئ أن يعتبر لوثر كأحد الإنسانويين من قبل الشبان الإنسانويين[5]. وبصرف النظر عن هذا كله وعن كل آراءه المبكرة، فقد أنكر لوثر من بعد عام 1515 الأطروحة الإسمانية المركزية من أن الإنسان هو موجود مستقل، ملتزمًا بلاهوت يرى الإله وفضله مرجعًا لكل شيء. إلا أن هذا الموقف الجديد على أي حال لم يصبح جليًا وواضحًا للعالم إلا تدريجيًا. بالتالي، على الرغم من تفهم شخص مثل ميلانشتون لخلافاتهم بسبب إلمامه بشكل قريب بلوثر وإراسموس، بينما الفنان البريتشي دورير على سبيل المثال كان يأمل في عام 1521 بأن يعتلي إراسموس سيادة الإصلاح في ويتنبرغ بعد حجز لوثر[6]. فقد كانت ألفتهم والأهم من ذلك أعداءهم المشتركين هو ما حجب الخلافات العميقة بين لاهوت لوثر وفلسفة المسيح عند إراسموس[7].

سمع إراسموس بلوثر للمرة الاولى في كانون الأول/ ديسمبر من عام 1516 عندما أعلمه قسيس فريدريك الحكيم جورج سبالتين بوجود راهب أوغسطيني (غير معلوم الاسم) قد وجد بعض الإشكالات في تأويله للشريعة في رسالة الرومان[8]. كانت معرفته الحقيقية بلوثر في عام 1518 عندما قرأ أطروحات لوثر في صكوك الغفران، والذي وافقه عليها تمامًا. وبسبب صداقة لوثر بميلانشتون فقد افترض إراسموس بأنه من قرابته. بالتالي فقد رأى الانتقادات الأولى للوثر كانتقادات لبرنامجه الإنسانوي[9]. كتب لوثر في الثامن والعشرين من آذار/ مارس من عام 1519 رسالة ودية إلى إراسموس مجيبًا فيها على رسالة مضى عليها شهران يشجع فيها لوثر ولكنه يطالبه فيها بكبح جماحه.

على الرغم من أنه ولوثر لم يكونا على صداقة، إلا أن إراسموس دعم اللاهوتي الشاب. ففي نيسان/ أبريل من عام 1519 قام بالتوسط للوثر عند فريدريك الحكيم مؤكدًا على أن الانتقادات التي طالت لوثر كانت نتيجة بسبب الانهيار الحاصل في الكنيسة من قبل اللاهوتيين المدرسيين ومذاهب التزهد[10]. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1520 دافع عن لوثر مجددًا، معلمًا فريديريك الحكيم بأن لوثر «قد اقترف خطيئة كبيرة - فقد ضرب الراهب في معدته والبابا على تاجه»[11].

على الرغم من دعمه المتواصل للوثر، إلا أن اختلافاتهم بدت تتضح أكثر فأكثر لإراسموس. فقد علم بأنه كان المعني باتهام لوثر في رسالة في الثامن والعشرين من أيار/ مايو من عام 1522 تقول: «بأن الحقيقة أقدر من البلاغة، وبأن الروح أقوى من الذكاء، وبأن الإيمان أعظم من التعلم... فالمسيح لا يخاف أبواب جهنم ولا يهاب قوة الريح»[12]. مع ذلك فلم يزل إراسموس مقتنعًا حتى أواخر 1523 بأن الرهبان كانوا أعداءه الحقيقيين: «إن كان لوثر قد تعرض للنكبة، فلا إرادة الإله ولا الإنسان ستكون قادرة على الوقوف في وجه الرهبان»[13]. فقد بدى له بـأنه كان على اتفاق مع اعتراض لوثر على الرغم من كرهه لحدته.

حاول إراسموس وفشل في التوسط بين البابا ولوثر، وتنامى لديه شعور بالامتعاض من عدم استعداد لوثر لتخفيف مطالباته والتي رآها إراسموس خطرًا على المشروع الإصلاحي الإنسانوي. يعود جزء من امتعاض إراسموس إلى اعتقاده بأن تسوية الخلافات كانت مبدأ دينيًا، ولم يفهم موقف لوثر بأن السلام الدنيوي يجب أن يشترى بثمن غضب الإله[14].

ومع اشتداد حدة الخلاف، وجد إراسموس صعوبة متزايدة في البقاء محايدًا. انتقده خصومه بشكل علني ووصموه باللوثرية. وعندما حرقت كتب لوثر في لوفيان في الثامن من تشرين الثاني/ اكتوبر من عام 1520، انتقد حينها من منبر الوعاظ. فقد قيل بأنه بوضع البيضة التي أفقسها لوثر[15]. فيما شك لاتوموس وغيره بأن إراسموس كان في الواقع لوثريًا[16]، واعتقد آخرون بأنه كان أشد خطرًا على الكنيسة من لوثر. كانت محاولة إراسموس لتهدئة الخلاف مسببة لغضب العديد من اللوثريين كذلك، فقد كان الريتش فون هوتون على سبيل المثال غاضبًا لأن إراسموس لن يأخذ مكانه في صف لوثر.

وعلى إثر ذلك تعاظم الضغط على إراسموس ليعلن عن ولاءه الحقيقي. أمل لوثر وميلانشتون بدعمه لهم أو على الأقل ألا يعارضهم. في الحقيقة، فقد وعد لوثر بأن لا ينتقد إراسموس إذا لم ينتقده إراسموس. وعندما برز هذا للعيان كان إراسموس في موقف ضعف

لأنه بدا وكأنه قد أنجز اتفاقًا سريًا مع لوثر[17]. أصبح موقف إراسموس أكثر صعوبة بعد مطالبات البابا وهنري الثامن بأن يكتب ضد لوثر. في نهاية الأمر لم يجد خيارًا آخر إلا أن يعلن أنه ضد لوثر.

توقع من حضّوه على أن يلج إلى هذا الصراع أن يدافع عن سيادة البابوية. إلا أن إراسموس قرر أن يركز بدلًا من ذلك على سؤال حرية الإرادة، والذي اعتقد بمركزيته في سؤال الإصلاح الكنسي وموضوعًا مسببًا أقل للانقسام. بالإضافة إلى عزمه على الكتابة باعتدال لا يجد معها لوثر أي إهانة[18]. في الحقيقة فإن عمله لم يكن هجومًا على الإطلاق بل مناقشة لجذب لوثر إلى محاورة عن الإشكال المركزي في لاهوته الجديد، وفيه لا يستطيع أن يقذف بمزاعمه ضد الأرثوذكسية، بالتالي فقد اعتقد إراسموس بإمكانية تفادي الشقاق.

عنون إراسموس كتابه بـ«في حرية الإرادة». يبحث فيه في سؤال أرّق المسيحية منذ زمن أوغسطين على الاقل[19]. كان سؤال الحرية الروحية مركزيًا أيضًا في الإنسانوية المسيحية. وكما رأينا، اتكأت الإنسانوية على الافتراض بقدرة الإنسان على التحكم بمسار أفعاله ومسؤوليته عنها، من أن الإنسان بمعنى آخر هو مجرد مخلوق قدر له الإله أو القدر كل أمره ولكنه مخلوق أخلاقي حر في اختياره، والذي تحدث أفعاله فارقًا في حياته الدنيوية وفي خلاصه.

عندما قرأ ميلانشتون «في حرية الإرادة»، وجد اعتدال إراسموس ووعده بأن لوثر سيكون معتدلًا كذلك[20]. إلا أن لوثر كان حانقًا منذ اللحظة التي اكتشف بأن إراسموس كتب ضده، واصفًا فعلته هذه بـ«الرفض الكبير»[21]. وعندما تلقى كتاب: «في حرية الإرادة» كان مترددًا في قراءته، وعندما فعل ذلك أراد بشكل متكرر أن يرميه تحت السرير. على الرغم من تأخر رده، إلا أنه كان قاسيًا وقاطعًا[22].

عنون لوثر رده بـ«في عبودية الإرادة». على الرغم من محاولة لوثر تفادي المحاورة، إلا أنه أثبت براعته في رده حتى أن إراسموس شك في أنها كانت من عمل ميلانشتون وجوستوس جوناس[23]. كانت شكوكه مضللة ولكنها كانت مفهومه، فقد أبدى لوثر مهارات بلاغية في كتابه لم تكن متوقعة منه بقدر ما كانت مدهشة. وبغض النظر عن البراعة اللاهوتية والبلاغية إلا أن الكتاب كان محبطًا لأحيان بسبب عدم إجابته على العديد من أسئلة إراسموس التي طرحها، وفي أحيان قام بإنزال الخطاب إلى الهجوم الشخصي على إراسموس.

كان إراسموس مصدومًا، فقد حاول مساعدة لوثر وكان متفاجئًا برده، والذي كان يعتقد بأنه نتاج للحتمية ومعاداة الشرائع الموسوية المتأصلة في لوثر. إن كان لوثر على استعداد أن ينقلب على أحد قريب منه، فكيف له أن يتوافق مع أي أحد؟ وأي أثر لهذه التعاليم يمكن أن يحدث على العامة؟ كان الجواب المخيف لذلك بالنسبة لإراسموس هو في ثورة الفلاحين عام (1524 ـ 1526). إلى جانب أنه اقتنع بعد رد لوثر بعدم وجود ما يمكن أن ينقذه من ظلامات التعصب. وعلى إثر هذه الظروف كان أي نقاش قادم بينهما غير ذي جدوى.

أجاب إراسموس على كتاب: «في عبودية الإرادة» بكتاب: «حامل الدرع» وهو عمل نشر في جزئين طويلين. كان هذا العمل محاولة هدفها الخالص هو الدفاع عن النفس. فقد لوث لوثر سمعته وكان عليه أن يقوم بالرد. وقام بذلك في رد طويل مستعرضًا كل ادعاءات لوثر واحدة تلو الأخرى. بالتالي فلم يكن هذا الكتاب موجهًا للوثر، ولا يوجد دليل على أن لوثر قام بقراءته[24].

ومهما تكن خبايا الحجج هذه، إلا أنه وعمليًا فقد انتصر لوثر في هذه المحاورة. بعد نشر كتاب: «في عبودية الإرادية»، لم يكن هناك أي مجال ممكن للتوفيق بين البروتستانتية والإنسانوية. وهذا ما عنى بأن لوثر أجبر المهتمين بالإصلاح الكنسي بأن يختاروا بينه وبين إراسموس، ثم قام بإجبار إراسموس بنجاح على اللجوء إلى الكنيسة. وبسبب هذا الخيار، لم يكن لدعاوى الإصلاح أن تفشل في الوقوف في صف لوثر. على الرغم من انتصار لوثر على المدى القصير، إلا أنها كانت أقل نجاحًا بعد ذلك. كان الاستقطاب الذي أحدثته هذه المحاورة مكمن قوة للجناح الأصولي لحركة لوثر البروتستانتية، مانحة القائلين بتجديد العماد ومعاداة الشرائع الموسوية ممن وجدوا لوثر محافظاً، ثقلًا أكبر. بالإضافة إلى أنه ومنذ قول لوثر بعلو الإلهام على الأخلاق، لم يعد قادرًا على حض هؤلاء الأصوليين على الالتزام الأخلاقي. مما حدا به إلى طلب القوات العسكرية للأمراء من أجل الحفاظ على النظام، إلا أن هذا القرار كان مصيريًا. كانت معارضته للوحي الشخصي سببًا في وصمه بالمفرط من قبل الحركة الإصلاحية المتزايدة في أصوليتها، وحينها توجه إلى الأمراء لمساعدته في تشريع استخدام قوة الدولة نيابة عن الحقيقة الدينية، وهذا الخطوة أثبتت كارثيتها في القرن التالي. وعلى الرغم من أن انتصار لوثر، جعل من التزام الإصلاح الكنسي بمسلك بروتستانتي أمرًا حتميًا، إلا أنها زادت من احتمالية أن تكون أكثر عنفًا وأصولية مما أراد.

على الرغم من خسارة إراسموس للمحاورة في سياق زمانه وعدم قدرته على منع العنف الذي خشي حدوثه، إلا أن موقفه اللاهوتي على المدى الطويل أثبت نجاحه. أغضبت محاورته كلا الطرفان اللوثري والكاثوليكي. كل طرف اعتقد بأنه كان مدعيًا لأسباب مختلفة[25]. كانت شكوكهم من جهة قائمة على استعماله للمفارقات، والتي جعلت معرفة ما يعتقده حقيقة أمرًا عصيًا. وهو ما جعل لوثر يقول: «إن إراسموس لزج كسمك الأنقليس» وأضاف: «لا أحد يستطيع إمساكه سوى المسيح»[26]. أغضب إراسموس الكاثوليك الأرثوذوكس، لأنه يقم بمهاجمة لوثر بالطريقة التي كانوا يتوقعونها. ومنذ ذلك الوقت خسر تأييده في الكنيسة، وتم وضع كتبه في خانة الكتب المحرمة خلال فترة بابوية بول الرابع (1555 ـ 1559). استكمل مشروع إراسموس عن طريق الكاثوليك والبروتستانت معًا. وعلى المدى الطويل، لم تكن رؤية لوثر الثيوقراطية التنبؤية هي من انتصر ولكن المسيحية الإنسانوية المعتدلة والأخلاقية التي بشر بها إراسموس. سيطرت الأرمينسية في إنكلترا ودانت بالكثير من أفكارها لإراسموس، ومن خلال المسار الرئيسي للكنائس البروتستانتية تم استبدال رؤية لوثر التنبؤية بمخاوف إراسموس الدنيوية. وعلى الجانب الكاثوليكي لم يكن خصوم إراسموس هم من انتصر بل اليسوعيون من كان مشروعهم التعليمي مبنيًا على إراسموس. حدث «انتصار» إراسموس بعد مدة طويلة، ولم يكن ليتحقق لولا الملاحظة الشائعة لخطر التعصب الديني كنتيجة لحروب الدين.

فكرة حرية الإرادة في الفكر الغربي

لم يكن سؤال حرية الإرادة معروفًا بشكل كبير في عصر اليونانيين لعدم وجود مفهوم إرادة عند اليونانيين. اعتقد اليونانيون بشكل مخصص باستبعاد العقل أو تعاليه على العاطفة. إلا أن غياب مفهوم الإرادة لم يعني بأنهم لم يفهموا الفارق بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية، كما نراه جليًا في نقاش أرسطو المشهور في الأخلاق النيقوماخية.

كان الفكر الهيليني مهتمًا بشكل عميق بإشكالية الحرية، وإن لم تكن الإرادة شيئًا معلومًا بشكل كبير لديهم[27]. بينما بالنسبة للأبيقوريين فغاية الحياة البشرية كانت في تحصيل السعادة، والتي رأوها في الاكتفاء الذاتي والتحرر من كل ما يعكر الصفو. فقد اعتقدوا بأن العائق الأساسي لهذه الحرية كان في الخوف من الموت. وبما أن مصدر الموت في نظرهم كان من خلال البشر الآخرين ومن الإله، فهذا ما جعل تحقيق الحرية والسعادة من خلال الانعزال عن الحياة المدنية إلى الزمالة الخاصة مع الأصدقاء، ومن خلال استيعاب أن لا مبالاة الآلهة بحياة البشر.

فيما فهم الرواقيون السعادة بشكل مشابه، ولكن بدلًا من محاولة الانعزال عن العالم أو إنكار التدخل الإلهي بحياة البشر، فقد سعوا إلى الاتحاد باللوقوس الإلهي الذي يحكم كل شيء. ولا يتحصل ذلك إلا من خلال أن تصبح حكيمًا أو عاقلًا. يتحد الحكيم في نظرهم مع اللوقوس الإلهي من خلال المعرفة الحقيقية والمطلقة، وهي ما يتحصل عليها كنتيجة لانطباعات الحس الجلية والواضحة. يستطيع من خلال ذلك معرفة هذا بدلًا من مجرد التعبير عنه ويصبح حرًا من خلال الاتحاد مع القدر. فيما كل البشر الآخرون محكومون بهذا القدر المتعذر على الفهم بالتالي يظلون حينها عبيدًا. إن الإنسان الحكيم في هذا المعنى لا يتحرر من العلل الطبيعية التي تحرك كل شيء، ولكنه يملك حرية روحانية داخلية من خلال اتحاده مع الكل.

اعتقد الأكاديميون أو كما أطلق عليهم لاحقًا بالشكاكين، بأن المعرفة الحقيقية التي سعى لها الرواقيون كانت وهمًا بسبب أن كل انطباع حسي يجده الفرد حقيقيًا قد يجده آخر على العكس تمامًا. لذلك سعوا لجذب الرواقيين إلى نقاش يجبرهم على الدفاع عن دعواهم. فقد اعتقدوا بأن الرواقيين بهذه الطريقة قد علقوا في تناقضات. أنكر الشكاكون كذلك فهم الرواقيين للضرورة لأنهم أخطأوا في تصور أن كل ما يحدث يحدث عن ضرورة، بينما أغلب ما يحدث يحدث لأنه اختير بحرية. وبدلًا من الوثوقية التي اتكأ عليها الفكر الرواقي في تأسيس المعرفة، التجأ الشكاكون الأكاديميون إلى الممكن والمحتمل، والتي اعتقدوا بأنه مما يتحصل من خلال اعتبار الرؤى المختلفة للأمور. بالتالي لم تكن الحرية كما فهمها الشكاكون من خلال الاتحاد الذهني مع اللوقوس الإلهي، ولم تكن من خلال الانعزال عن الوجود، بل الحرية كانت في التحرر من الوهم، فقد قرروا تعليق الحكم وعدم تأكيد أي قضية غير موثوق منها كقضية حقيقية. على الرغم من أن كل البشر محكومون بالعالم وكل أوهامه، ويجب عليه أحيانًا أن يتصرف وفقًا للأحكام المحتملة، وهو ما لم يكونوا مجبرين على فعله لو اتبعوا المنهج الشكوكي.

كان الرد المسيحي الأبرز على هذا النقاش في محاورة أوغسطين المبكرة «ضد الأكاديميين». كان أوغسطين معارضًا للشكوكية الأكاديمي، ولكنه رآها خطوة تجاه الاتجاه الصحيح، لأن الأكاديميين وعلى عكس الرواقيين لم يقبلوا بواقعية العالم المادي. مع ذلك فلم يكونوا قادرين على التوصل إلى السعادة لأنهم اعتقدوا أن السعادة في التنبه إلى استحالتها كما أظهرتها تعاليمهم. احتاج الشكوكيون في رأي أوغسطين إلى أن يتخذوا

الخطوة المنطقية التالية من أجل ملاحظة أن العقل من خلال نشاطه هو الحقيقة. ومن خلال التحول إلى هذا التوجه فقط يستطيعون أن يسلكوا سبيل السعادة. أدى هذا السبيل في رأي أوغسطين في البداية إلى الاتحاد الأفلاطوني مع العقل الإلهي، ثم إلى المسيح الذي حرر البشر ليس من خلال العقل الإلهي ومعه فحسب بل كأفراد. إلا أن السبيل إلى المسيح لم يكن من خلال اتباع المنطق بل من خلال الإيمان، والإيمان لا يتحصل إلا من خلال الهداية الإلهية.

على الرغم من أن سؤال الحرية كان على إثر ذلك الاهتمام المركزي لفكر العصور القديمة، إلا أنه لم يكن مرتبطًا بوضوح مع مفهوم الإرادة، مع أن هذا المفهوم كانت له جذوره أيضًا في هذا النقاش كجزء من المحاولة الأبيقورية لحل إشكالية «الانحراف» التي يعاني منها علم الكون الخاص بهم. استعمل لوكريطيس المصطلح «Voluntas» لتسمية الملكة الداخلية لكل ذرة اضطرت لتحريك نفسها من كل الحركة والاصطدامات[28]. واستعمل المصطلح ذاته للإشارة إلى حركة البشر[29]. وهذا ما عنى بأن الإرادة فُهمت منذ البداية كالقدرة على الحركة الذاتية. مع ذلك فهي لم تكن الإرادة عند لوكريطيس منفصلة عن الذهن. شاركه سيسرو هذه الرؤية على الرغم من إصباغه نغمة رواقية عليها، فقد كتب في مناظرة توسكولان معتمدًا في ذلك على شيريبوس «الإرادة هي تمني الشيء وفقًا لسبب ما»، بينما تمني الشيء بلا سبب لا يعد إرادة بل هو رغبة[30]. أخذ سينيكا هذا المفهوم خطوة للأمام قائلًا بأن الإرادة تعمل بشكل غير عقلاني عندما يكون المنطق محكومًا بالشهوات[31]. وهذه الرؤية أصبحت مهمة بالنسبة لأوغسطين فيما بعد.

وكما لاحظنا في الأعلى، احتل سؤال الإرادة أهمية مميزة في المسيحية بسبب الحاجة للتوفيق بين الإرادة الإلهية والبشرية. يصر الكتاب المقدس على أن الإله هو الخير وهو كلي القدرة معًا. ويصر أيضًا على أن البشر يذنبون ويستحقون العقاب. لكن الخفي هو كيف لهذا كله أن يتسق. إذا كان الإله كلي القدرة كيف للبشر أن يكونوا مسؤولين عن أي شيء؟ وإذا لم يكونوا مسؤولين، كيف لهم أن يكونوا مذنبين؟ وإذا لم يكونوا مذنبين، كيف لعقابهم أن يكونوا مبررًا؟ وإذا لم يكن عقابهم عادلاً، كيف للإله أن يكون خيّراً؟ رأت المسيحية القديمة هذا الإشكال وعانت من أجل التوصل إلى حل.

طرح الآباء اليونانيون سؤال حرية إرادة الأفـراد في وقت خلافهم مع الرواقيين والغنوصيين، معتقدين بأن إرادة البشر حرة قبل وبعد الهبوط من الجنة[32]. إلا أن مفهوم حرية

الإرادة عند المسيحية في بداياته كان في أصله عقلانيًا ولاحظ الإرادة خاضعةً للعقل الإلهي أو البشري. يرشد العقل في هذه الحالة الإرادة إلى غاية معينة، وهذا لا يتضمن أي انتقاص من الحرية الإلهية أو البشرية بسبب اتباع ما يقره المنطق. فالإرادة تريد ما يشير المنطق عليها بصحته، وعلى إثر ذلك فهي تتصرف بحرية.

كان أوغسطين هو أول من أشار إلى أن الإرادة تستطيع العلو على العقل، قائلًا باستطاعة الإرادة أن تفعل الشر حتى وإن أشار العقل عليها بخطئها[33]. اعتمد في بناءه لهذه المحاجحة على الفكرة القائلة بأن العقل يقبل الخضوع للعواطف الشهوانية، وهو ما أشار له سينيكا وسيسرو بداية. وظف أوغسطين مفهوم الإرادة هذا في خلافه المبكر مع المانوية. فقد رأى المانويون بأن الإله ان كان كلي القدرة، فيجب ألا يكون له مرجع الشر فقط بل الخير. وإن لم يكن هو مرجع الشر، فلن يوجد حينها إله واحد فقط بل اثنان، خالق للشر ومخلص خيّر. رد أوغسطين على هذا القول من خلال التأكيد على استقلال الإرادة البشرية لا كأساس لمنزلة الإنسان، ولكن من أجل إظهار بأن مرجع الشر لا يعود إلى الإله ولكن إلى الإنسان. يمنح الإله البشر الحرية وهم وبكل حرية يختارون فعل الشر. وهنا أصبح أوغسطين قادرًا على بناء وحدة إلهية أو اتساق بسيط مع الخير الإلهي.

إن الإشكال الحاصل من خلال منح الإنسان هذه الحرية هي بأنها تفضي إلى القول بأنه وكما أن البشر يختارون فعل الخطيئة وعلى ذلك يستحقون العقاب، بالتالي فهم يستطيعون أن لا يفعلوا الخطيئة وعلى ذلك يستحقون الخلاص، وهذا هو الرأي الذي خلص إليه بيلاجيوس. إلا أن هذه الفكرة كانت لعنة على المسيحية لأنها أفضت إلى القول بعدم ضرورة المسيح وتضحيته. اضطر أوغسطين بعد الانتقاد الموجه لهذا الموقف أن يعيد التفكير بمفهومه الأوليّ عن الحرية. فقد استعمل في مناظرته السابقة مصطلح المشيئة الحرة، فيما استعمل أحيانًا في مناظرته اللاحقة مصطلح مشيئة العبد، ولكنه وظف عبارة «حرية الإرادة المسلوبة من قبل الخطيئة». وهذا يعني بأن أوغسطين لم يترك فكرة حرية الإرادة والتي كانت مركزية في اعتبار مسؤولية البشر، ولكن أشار إلى عدم فعاليتها لولا فضل الإله. على الرغم من اعتقاده بأن الفضل الإلهي كان ضروريًا من أجل تحصيل الخلاص، إلا أنه كان واضحًا في القول بأنه وحال انفكاك قيود الخطيئة، حينها يجب على إرادة الفرد أن تريد الخير حتى تتحصل على الخلاص.

أحيا الفكر ورسم مفهوم الحرية الأوغسطيني، وكنتيجة لذلك اضطر لمواجهة السؤال

الذي أخفاه أوغسطين، وهو كيف للإرادة البشرية أن تكون حرة في عالم محكوم بواسطة إله كلي القدرة والعلم. أنكر أنسلم على سبيل المثال بأن يكون علم الإله وتقديره المسبق حارمًا للبشر من الإرادة الحرة، بالإضافة إلى التأكيد بشكل مماثل على حدوث الحوادث ضرورةً. فيما أنكر بيرنارد الكيليفوري بأن تكون الإرادة البشرية والإلهية ذات تأثير جزئي لكل منهما، مؤكدًا بدلًا من ذلك على أن كل أحد منهما كان له نطاقه الخاص، ولكن ما هي طبيعة هذين النطاقين وكيف لهما أن يتصلا ببعضهما، هذا ما ظل غامضاً. رأى بينوفينتورا كذلك بأن الإرادة ظلت حرة حتى مع تقدير الإله المسبق لعدم وجود قوة خارجة تستطيع السيطرة عليها. فيما سعى توما الأكويني على العكس إلى مزج الإرادتين البشرية والإلهية من خلال التصور القائل بخضوعهما جميعًا للعقل. إلا أنه وكما شاهدنا أن هذه الإجابة العقلانية فتحت المجال للتساؤل عن قدرة الإله المطلقة وألوهيته على إثر ذلك.

كانت هذه الدعوى أكثر ما رفضه أوكهام وسكوتس وأتباعهم، لأنهم رأوها كإنكار لقدرة الإله وألوهيته. وفي عام 1277 أدان هنري الجنتي كل رأي يقول بأن العقل يحدد الإرادة. وبشكل مشابه قام سكوتس بإعادة التأكيد على سمو الإرادة في الإنسان والإله وعلى استحالة خضوع الإرادة الإلهية للعقل. إلا أنه لم يشرح كيف يمكن للإرادة الإنسانية والإلهية في هذه الحالة أن تتسقا معًا. وكما رأينا فقد انقسم الإسمانيون في هذه المسألة فيما بينهم.

كان من ضمن الحركة الإسمانية من وضع اهتمامًا كبيرًا على كلية القدرة الإلهية وتقديره المسبق، ومن ترك مساحة كبيرة لدور الإنسان. مع ذلك فمن الصعب أحيانًا أن تقرر موقف المفكرين المختلفين في هذه القضية. ما يبدو واضحًا تقريبًا هو ميل بييل بشكل ملحوظ إلى البليجيانية بشكل أقرب من ما كان عليه أسلافه، فقد رأى على سبيل المثال بأن العقل والإرادة الدنيوية كانت كافية للبشر من أجل أن يبدؤوا سعيهم نحو الإله[34]. بالتالي فلم يكن الفضل الإلهي ضروريًا لأن الإله كان سيخلص كل من يقوم بفعل ما بوسعه ليعيش حياة مسيحية. كان معلم لوثر الأوغسطيني يوسينجين عضوًا في مدرسة بييل. كانت هذه البيلحانية الجزئية والمتجسدة تحديدًا في مبدأ الفعل، هي من شكلت شخصية لوثر الشاب وأقلقته وهي ما رفضته شخصية لوثر الأكبر بشكل حاسم وشديد.

تطور مفهوم الإرادة في فكر لوثر

فهم لوثر الإرادة حتى عام 1515 من خلال الأفق الذي بناه بييل ويوسينجيسن[35]. وكما رأينا في الفصل الأخير، كان الحد الحاسم الذي قاده إلى هجر هذا المفهوم وإعادة التفكير

في لاهوته هو الرسالة الموجهة إلى الرومان (1515 ـ 1516). منحه هذا البحث رؤية جديدة إلى طبيعة كلية الإرادة الإلهية ومعناها على الإرادة البشرية. فقد تصور الإله سابقًا معزولًا وحاكمًا عصيًا على الفهم لا يمكنه إرضاءه، ولكن توصّل إلى أن جهوده لا يمكن أن تخلصه أو تتسبب في لعنه، لأن إلهه كلي القدرة كان مسؤولًا عن كل شيء. بالتالي فلم يستطع لا هو ولا أحد أن ينال الخلاص أو يخسره، لأن الإيمان وحده هو المخلص والإيمان لا يأتي إلا من خلال الفضل الإلهي. كانت عقيدة الخلاص اللوثرية تعتمد على كلية قدرة الإرادة الإلهية وعلى عجز الإرادة البشرية. فقد رأى في الرسالة إلى الرومان أنه «عندما يتعلق الأمر بالإله فلا وجود للإمكان، فلا وجود لها إلا في أعيننا. لا يمكن لورقة الشجرة أن تقع أرضًا دون إرادة الأب»[36].

كرر لوثر هذا القول وتوسع فيها في المقالة 13 «لمناظرة هيدلبرج» في 26 من نيسان/ أبريل 1518، مدعيًا بأن «وجود الإرادة الحرة بعد الهبوط من الجنة اسمي فقط، وما دامت تفعل ما تستطيع فعله فهي ترتكب خطيئة مفنية». لا يستطيع البشر فعل شيء من محض إرادتهم سوى الخطيئة، وكل ما يرى أنها أفعال مستقلة هي في حقيقتها تعبير عن إرادة شخصية معتدة بالذات لا تهتم إلا بمجدها الخاص، بالتالي فهي تضع ذاتها في قبالة الإله. ومهما تبدّى لنا خيرها فهي في أصلها شر. في النقاش الذي حصل مع أيك في مناظرة الليبزق (1519) أقر معمعة الجدال بأنه كان متفقًا بشكل عام في هذه القضية مع المهرطق المدان هس.

شغر سؤال حرية الإرادة موضعًا مركزيًا في «أقوال لوثر ضد كل المقالات المدانة في المرسوم البابوي لليو العاشر» (1520 ـ 1521)، والتي قام بكتابتها كرد على مرسوم الإدانة البابوي ليعلوا الإله (1520). قام بالتساؤل في المقالة السادسة والثلاثين «أين هي حرية الإرادة إذن؟» وأجاب: «هي خيالية بالكامل»[37]. من أين أتت هذه الفكرة إذن؟ يجيب: « أتت عبارة «الإرادة الحرة» إلى داخل الكنيسة من التعاليم الشيطانية من أجل أن تضل البشر بعيدًا عن سبيل الإله إلى سبل الشيطان»[38]. واختتم بقوله: «أخطأت في حديثي عندما قلت بأن الإرادة الحرة قبل وجود الفضل الإلهي هي اسمية فقط، فقد كان يجب علي القول ببساطة: «حرية الإرادة هي محض خيال إلى جانب الأشياء الحقيقية، اسم دون واقع». فلا أحد يملك القدرة على أن ينوي أي شيء، خيرًا كان أم شرًا، ولكن وكما تعلمنا في مقالة ويكليف والتي تمت إدانتها في كونستانس، كل الأشياء تحدث ضرورة. وهذه كانت حقيقة ما عناه الشاعر حينما قال: «كل الأمور مقامة ضمن قانون راسخ»[39].

وهذه دعوى صادمة لا لمجرد أنها تجعل من لوثر في صف واحد مع المهرطق جون ويكليف، ولكن لأنها تعزله خارج تعاليمه المسيحية السابقة تمامًا. فلا وجود لأسس لها في الكتاب المقدس، أو عن آباء الكنيسة أو المدرسية. ولم يكن لوثر في الحقيقة قادرًا على دعم دعواه هذه إلا من خلال الاستشهاد بالشاعر الوثني الجبري[40].

جعل لوثر نفسه في أقواله عرضة للاتهام بالحتمية والجبرية اللاهوتية[41]، مع ذلك فهناك خلاف بحثي حول جدية هذا الاتهام. تعتمد الإجابة على هذا السؤال بشكل كبير على كيف سنقوم بقياس رؤى لوثر المختلفة في هذه المسألة. وقف لوثر مع ويكليف عندما طرحت هذه المسألة عام 1520 وبدى مؤكدًا على أن الإله هو المسبب لكل ما يحدث. وهذه النتيجة في نظره كانت ضرورية ولا يمكن تجنب عواقب حقيقة أنه وضمن عقيدة البساطة الإلهية فإن معرفة الإله وإرادته المسبقتان هي كل واحد. إلا أن مكسورلي تساءل عما إذا كان لوثر يعني ما يقول. على الرغم من عدم وجود شك بقول لوثر بأن كل ما يحدث يحدث ضرورة إلا أنه من غير الواضح إذا ما كان يعي الاختلاف الجذري بين الآثار الضرورية (الضرورة التاريخية أو المؤقته) وبين الضرورة المترتب عليها (الضرورة المسببة أو المجبرة)[42]. بالإضافة إلى تأكيد لوثر في أوقات بأن الإرادة لا تعود حرة في الأمور الروحانية فقط، بمعنى أنها مرتبطة بكل ما هو فوقها، بمعنى أنها لا تستطيع فعل ما يضمن خلاصها من عدمه، ولكنها فيما يتعلق بما هو تحتها فهي حرة. إلى أي درجة نستطيع اعتبار هذا الرأي هو أمر غير واضح. وبالنظر إلى هدف دعوى لوثر، فكل ما كان في حاجته هو إظهار عدم وجود الحرية الروحانية، وهي دعوى أكثر محدودية مما اعتاد على قوله. أي: حتمي يدعي عدم وجود حرية بشرية بأي أشكالها فهو يصنف نفسه مع ويكليف وهس، وهما مهرطقان مدانان.

والحقيقة بأنه يقول بدعوى عامة في ظل عدم حاجته لذلك إلى جانب أن فعل ذلك لا يجري في صالحه هي أمور تشير إلى أنه فعلًا رأى هذا الرأي. إن كان هذا الأمر صحيحًا، فإن تصريحاته العرضية المشيرة إلى اهتمامه بالحرية الروحية فقط يجب أن تهمل كانحراف أو تلاعب بلاغي. وهذه النتيجة مدعومة بحقيقة أن الموقف الحتمي متسق التزامات لوثر اللاهوتية وفهمه العالم للعلاقة بين الإله والإنسان. من الصعب أن نرى إلهًا كلي القدرة والعلم بالشكل الذي يصفه لوثر بأن يسمح بأي شكل من الحرية حتى ولو أراد ذلك. إن كانت معرفته وإرادته هي الشيء ذاته بالنسبة له، فهذا يعني بأن معرفته المسبقة التامة تفضي إلى الإرادة المسبقة لكل شيء من كل جهة. إن سلمنا بذلك، فسيبطل التفريق بين الآثار

الضرورية والآثار المترتب عليها. إن كانت المعرفة الإلهية والإرادة الإلهية هما سيان، فلا يمكن للبشر أن يكونوا أحرارًا، وعلى الإرادة البشرية أن تكون مجرد وهم.

يتضح قلق لوثر من كون الإله كلي القدرة قد يبدو اعتباطيًا، ولكنه يدافع عن هذه النتيجة، مقررًا بأنه وعلى الرغم من استطاعة الإله فعل كل شيء، إلا أنه لا يريد فعل إلا ما يوافق طبيعته، وهي ما قضى: «إن الإرادة الحرة التي يبدو لنا أنها تحكم علينا وعلى الأشياء الممكنة لا حكم لها على الإله، لأن ذاته وكما قال جيمس لا يعرضها الاختلاف ولا خيال التغير، ولكن هنا كل شيء يتغير ويختلف»[43]. إن إرادة الإله بمعنى آخر تختلف عن إرادتنا، فأثناء صيرورتنا يظل هو على حاله. بالتالي على الرغم من أنه غير محكوم بأي شيء خارج عن ذاته، إلا أنه ليس متقلبًا أو قابلًا للتغير، بل هو مصدر النظام في وجود كل الأشياء وعدمها. حتى تعتقد بأننا سنفعل ما لم يقدره لنا هو على إثر ذلك، وهم غذَّاه غرورنا فينا. إن الإيمان بحرية الإرادة يعني أن تذنب وتخدم الشيطان.

خلفية الجدال بين لوثر وإراسموس

امتلك إراسموس ولوثر معرفة جيدة حول الجدل المبكر الحاصل حول هذه القضية، وقاموا بالاعتماد على هذه المعرفة بطرق مختلفة. يظهر البحث في الجدل الحاصل بينهم بأن كل واحد منهما رأى نفسه والآخر ضدًا لخلية الجدال بين الأبيقوريين والرواقيين والشكاكين فيما يتعلق بسؤال حرية البشر. لعب هذا النقاش دورًا في الجدل الإنسانوي المبكر، وكان لوثر وإراسموس على إلمام به من خلال كتابا أوغسطين «ضد الأكادميين» وكتاب: «مدينة الإله»، بالإضافة إلى كتاب سيسرو «الأكاديمية» (والمنشور في 1471) وعدد من أعماله الأخرى[44]. إن معرفتنا لكيفية تموضع كل واحد منهما في سياق النقاش، وكيف حاول كل واحد منهما أن يموضع خصمه تعطينا رؤية مهمة إلى الحجة التي لم تستمر في خطّا النقاش فحسب، بل فيما بينهما.

قدم لوثر وإراسموس نفسيهما كأوغسطينيين، ولكن بما أن أوغسطين كان مبهمًا في مسألة حرية الإرادة، فقدت أفسحت دعاويهم مكانًا للاختلاف. يفضل إراسموس بكل وضوح الموقف الأوغسطيني المبكر المضاد للمانوية، فيما يفضل لوثر الموقف الأوغسطيني المتأخر المضاد للبيليجانية، ولكن لا أحد منهما يتوقف عند هذا الحد. يريد إراسموس حاله كحال أسلافه أن يفسر المفهوم الأوغسطيني المبكر للإرادة الحرة بأسلوب

أفلاطوني محدث، معتمدًا على آباء الكنيسة مثل أوريغين وجيروم. بالإضافة إلى أنه يتبنى موقفًا متشككًا حول مواضيع مفتوحة للتأويل، ويقوم بتوظيف أساليب تشكيكية في محاولة سحب لوثر إلى النقاش. بينما لوثر على النقيض لا يعتمد على آباء كنيسة آخرين أو أي فيلسوف من أجل دعمه، ولكنه يتجه بدلًا منه إلى الكتاب المقدس، والذي كما يراه يتحدث مباشرة وبلا شك للفرد المسيحي، إلا أن تجربته مع الكتاب المقدس وتقريره على حقيقته المطلقة هي في أصلها رواقية[45]. ويقوم أيضًا بمدافعة جرّه إلى النقاش، ويصر على اتخاذ إجراءات قضائية لأنه يعي الفخ الشكوكي الذي نصبه له إراسموس. بالإضافة إلى أنه يلاحظ محاولة إراسموس الاستفادة من النقاش السابق، ليعرض نفسه كوسطي متسامح، ولكن مقتنع بأن إراسموس مخادع يحاول مواراة معتقده البيليجاني. ويهدف في رده إلى كشف ذلك. وبالنظر إلى موقف لوثر المتخذ في كتابه عبودية الإرادة، يعتقد إراسموس بأن لوثر ليس مجرد رواقي أوغسطيني ولكنه مانوي حتمي ويؤمن بتناقض القوانين. بالتالي يحاول كل واحد منهما أن يشغر موقفًا أوغسطينيًا، معدلًا في اتجاه أو آخر، إلا أن كلاهما يشك بمحاولة الآخر لعرض نفسه بشكل مخادع كوسطي خلافًا على ما هو عليه، ومن خلال طعن كل واحد منهما في الآخر يقومون على إثر ذلك بعرض كل واحد بشكل أكثر أصولية عما هو عليه.

هجاء إراسموس

بدأ الجدال مع نشر كتاب إراسموس: «في الإرادة الحرة: نقاش أم هجاء اراسموس». وكما يشير عنوانه فإن هذا العمل هو هجاء وهو ما يصنف كشكل من الأخذ والرد وليس خطابًا لاذعًا، بالتالي فهو ليس شكلًا من الهجوم بل هو نقاش[46]. تبنّى إراسموس هذا الأسلوب من أجل عرقلة بحث العامة في لوثر، ولكن من أجل تحوير المسألة إلى اتجاه فلسفي أكثر[47]، يهدف إراسموس جوهريًا إلى إدخال لوثر إلى المسألة التي تحتل مكانة جوهرية في اختلافه مع الإنسانويين، وبشكل أعمق مع المسيحية - وهي سؤال علاقة الإرادة الإلهية والبشرية[48].

يبدأ إراسموس بالقول بأنه لا يريد أن ينخرط في جدل، ويفضل بدلًا من ذلك أن يكون نقاشًا أخويًا عن سؤال يراه عويصًا، وهو سؤال حرية الإرادة. وهذا الاستهلال كما رآه لوثر والعديد غيره هي خداع، مثال على المفارقة السقراطية التي اشتهر بها إراسموس. كانت أسئلة

إراسموس كما كانت أسئلة سقراط بعيدة كل البعد عن البراءة. فهي محاولة لجذب الآخرين إلى نقاش يظهر فيه تناقض أمتن معتقداتهم. وهذا هو الأسلوب الذي نجع به الأكاديميون مثل أرسيسليوس وكارنيديس في نقاشاتهم مع الرواقيين، وهو أسلوب يتبناه إراسموس هنا، آملًا بجذب الوثوقي لوثر إلى نقاش سيجعله في شك وحيرة. إلا أن إراسموس بالطبع لا ينوي أن يبشر بشكوكية. فهو يقبل المبادئ المؤسسة للمسيحية، ولا يقوم بالتشكيك بها إطلاقاً. مع ذلك فهو لا يؤمن بأن الكتاب المقدس قابل للتأويل بوثوقية كما يدعي لوثر ويأمل من خلال النقاش أن يجعل لوثر يميّز هذه الحقيقة، ويتصرف بشكل أكثر اعتدالًا آملًا بالتوصل إلى إجماع بدلًا من تبليغ وحي من السماء.

يبرر إراسموس هذا التوجه لا كالسبيل الأوثق للوصول للحقيقية المطلقة، ولكن كالسبيل الأوثق لتجنب الخطيئة والخلاف المهلك الذي نتج عن الدفاع المتعصب للآراء المحتملة. من خلال هذا السبيل غير المباشر، يقترح بأن موقف لوثر الوثوقي لا تبرير له، وأنه من المحتمل أن يؤدي إلى اضطراب وعنف العامة بدلًا من الصلاح الديني. وهذا يعني بالطبع بأن لوثر يقوم بالتصرف على عكس مفاهيم الإحسان المسيحية، وتعاليم المسيح المسالمة[49].

وعلى الاتجاه المعاكس لهذ القول بالمعرفة المشكوك بها وباحتكار الأخلاق، يطرح إراسموس سؤال الخلق، فيرى إراسموس بأن ما ينقص جزم لوثر بعصمته هو خلق الحقيقة[50]. لم يكن سؤال الخلق جديدًا على إراسموس، فقد كانت هي الهراوة التي استعملها الشكاكون القدماء على الرواقيين (وهي الهراوة التي سيستعملها المنافحون عن الكاثوليكية ضد البروتستانتيين للمئة والخمسين سنة القادمة)، فهي تشكك بالأسس الذاتية للتجربة التي يعتمد عليها لوثر وأتباعه. يسأل إراسموس، كيف لك يا لوثر أن تتيقين من قداسة ويكليف وهرطقة الآريين؟[51] فكلاهما يدعيان معرفتهم للحقيقة ولكنهم لا يتفقون. أيضًا ، كيف للحقيقة التي أنت على يقين ذاتي بها أن يتم تقييمها من قبل الآخرين؟ لماذا يجب علينا أن نثق بالانطباع الشخصي أو حتى انطباعاتنا نحن أكثر من الآخرين؟ قد يدعي مدعٍ بضمان مثل هذه الوثوقية لأنها تأتي من الإله، ولكن هذا الادعاء معقد بسبب حقيقة أن الآخرين يدّعون ادعاءات مشابهة لا تتوافق مع ما تدعي. بالإضافة إلى أن الكتاب المقدس يشير إلى أن الإله قد لا يريد لتعاليمه أن تكون واضحة تمامًا وبشكل مباشر للجميع، فكيف لنا أن نعلم بأن الإله هو من يمنحك هذا الشعور باليقين وليس الشيطان؟[52] وإن كنت تمتلك

الحقيقة فعلاً، فلماذا يوجد العديد من الأشخاص العظماء الذين يعارضون بينما لا يوجد إلا ثلاثة يقفون إلى جانبك وهم فالا وويكليف وهس، أولهما واقع في مشكلة بينما أتهم الاثنان المتبقيان بالهرطقة؟[53] وهنا يعود إراسموس مرة أخرى إلى الطابع التشكيكي للتساؤل، راجيًا جر لوثر إلى النقاش. يرى إراسموس بأن ما يحتاجه لوثر هو قضية صلبة بينما كل ما يملكه هو مزاعم والتي لا تتكئ إلا على الادعاء الأساس وهو «أنني أمتلك روح المسيح، والتي تمنحني القدرة على الحكم على الجميع، ولكن لا أحد يستطيع الحكم علي، فأنا أرفض أن يحكم عليّ أحد، وأطلب الامتثال بما أقول»[54].

لم تكن القضية الحساسة في النقاش إبستمولوجية أو منهجية بل كانت جوهرية. وهي سؤال العلاقة بين الإنسان والإله. رأى لوثر في تقريره بأن الإله مسؤول عن كل شيء قبل نزول الإنسان وبعده، فلم تكن هناك حرية إرادة ولن تكون. فيما يرى إراسموس على النقيض من ذلك بأن «بخلق البشر ليمتلكوا حرية إرادة، إلا أن الشيطان الطاغية سلبها منهم، حتى أرجعها الفضل الإلهي ونمّاها»[55]. كان الإنسان قبل الهبوط من السماء حرًا وبعد إنزاله أفسدت حريته الطبيعية، ولكنها لم تخمد، فيما ظلت شرارة من الفضيلة والعقل، إلا أن أثرها لن يستمر من دون فضل إلهي أكبر[56]. وهذا يعني بأن أثر هبوط الإنسان هو أقل حدة مما ادعاه لوثر، وعلى عكس مزاعم لوثر عن تفاهة الإنسان المحضة يقول إراسموس: «أنت من يجعل فقدان العافية موتًا»[57].

يرى إراسموس هنا لوثر كالرواقيين في اعتمادهم على معيار مطلق للحقيقة في عالم لا يوجد في معيار أو مقياس معصوم الخطأ. فهو يعلم بأن لوثر يعتقد بأن الكتاب المقدس هو المقياس، ولكنه يعلم بأن الكتاب المقدس لا يخدم الهدف هذا. فالكتاب المقدس مملوء بالتناقضات والغموض، وهذا يعود في جزء منه إلى أن الإله يريد لبعض الأشياء أن تبقى غير معلومة، ولكنه أيضًا نتيجة لحقيقة أن كل شخص يقرأ الكتاب المقدس بشكل مختلف معتمدًا على غايته التي يراها[58]. العديد مما يبدو على ظاهره التناقض في الكتاب المقدس على إثر ذلك ليس في النص بل في تفسير النص. لا يتطلب استيعاب الكتاب المقدس الجزم غير المتزعزع بما تؤمن بأن الكتاب المقدس يعنيه، ولكن من خلال نقاش واسع مشترك يقوم بمقارنة الرؤى المختلفة السابقة واللاحقة. وفي هذه المسائل يعتقد إراسموس بضرورة التعامل معها كشكاكين، وأن نعلق الحكم، لا على أسس العقيدة المسيحية.

إن الإشكال الجوهري عند إراسموس هو زعم لوثر القاطع بأن الإله مسؤول عن كل

شيء وأن كل ما يفعله الإنسان بإرادته هو خطيئة، فهذا القول بالنسبة لإراسموس يقلل من قيمة الإنسان بلا ضرورة، ويزيل كل البواعث الدينية للسلوك الأخلاقي. يدرك إراسموس قلق لوثر بالبيليجانية، ولكنه يعتقد بأن نقد لوثر ضخّم من آثار الخطيئة الأصلية وهبوط آدم لدرجة قربته من المانوية[59].

من الجوهري عند إراسموس أن يكون الإله كلي القدرة وأن يكون خيّراً[60]، ولذلك فهو يحاول أن يوازن قول لوثر من أجل أن يحافظ على الخير الإلهي ويعزز من مسؤولية الإنسان. إذا لم يملك البشر درجة من الحرية، فمن أن الصعب أن نرى كيف للإله أن يتصرف بعدل عند معاقبة المذنبين، أو أن نجد الباعث الذي يدفع البشر للتصرف بأخلاقية. يعي إراسموس بأن موقفه هذا قد يرى بيليجانيًا، وحاول أن يظهر عكس ذلك. اعتقد البيليجانيون بأن أفعال الإحسان العظيمة والفضيلة قد تحصّل الخلاص دون اللجوء للفضل الإلهي. فيما اعتقد الرواقيون بأن البشر باستطاعتهم أن يقوموا بأعمال أخلاقية دون الحاجة للفضل الإلهي وهذا يستحق الخلاص[61]. فيما اعتقد أوغسطين بأن الخلاص يتطلب الفضل الإلهي فقط ولكن هذا لا يبطل الإرادة البشرية، والتي تعمل ضدًا للفضل الإلهي. واعتقد كارسلتاد بأن الفضل الإلهي جوهري، وبأن الإرادة حرة لفعل الشر. وأخيراً، يعتقد لوثر بأن الفضل الإلهي هو مصدر كل شيء، وبأن الإرادة ليست حرة لا لفعل الخير ولا الشر. يعتقد إراسموس بأن مواقف بلاجيس وكارلستاد ولوثر غير تقليدية، وبأن موقف الرواقيين مقبولة ولكنه غير صحيح، وبأن موقف أوغسطين هو الأفضل والأقرب لموقفه.

اعتقد إراسموس بأن تضحية المسيح أعطت البشر الفرصة لقبول أو رفض الفضل الإلهي عندما عرضه الإله عليهم. إلا أن هذه التضحية لم تقم باستعادة حالة ما قبل الهبوط من السماء بشكل كامل. وعلى عكس حالة آدم قبل الهبوط، فالإرادة البشرية الآن منحازة إلى الشر[62]. وعلى إثر ذلك فالبشر يحتاجون إلى مساعدة الإله المتواصلة من أجل إكمال المهمة التي ابتدأتها إرادتهم الحرة وهي قبول الفضل الإلهي. بالتالي يؤكد إراسموس على أنه وبالرغم من أن البشر يدينون إلى الإله ببداية ونهاية خلاصهم، إلا أن أوسط خلاصهم يعتمد عليهم بشكل رئيسي. ولذلك فهو يرى بأن موقفه أوغسطيني وأرثوذوكسي في الوقت ذاته. ولكن هل هذا فعلًا صحيح؟

هناك أسباب تدفعنا للشك بكون إراسموس يعتنق الرؤية التي وصفها هنا، فهو يشير في مكان آخر إلى أن الإرادة الحرة هي «قدرة الإرادة، بطريقة يكون فيها الإنسان قادرًا على

السعي إلى أو البعد عما يقود إلى الخلاص الأبدي»[63]. وهذا التصريح يبدو مانحًا الإرادة أكثر مما أوحاه الموقف المشار له فوق. عندما يناقش هذه المسألة، فهو لا يقوم بذكر الفضل الإلهي أبدًا أو يقترح بأن الطبيعة نفسها هي من فضل الإله بالشكل الأفلاطوني المحدث المشار له في فيسينو[64]. وهذه الرؤية تشكل عند أغلب المسيحيين، ومن الصعب أن تجد أحدًا غير إراسموس من يدافع عن حرية الإنسان الطبيعية من أجل تحقيق أهداف روحانية بدون ذكر الفضل الإلهي[65]. وهذه النقطة مدعومة بحقيقة أن إراسموس لا يضع أي تفريق بين الحرية الطبيعية والمكتسبة، وهو ما يبدو مفضيًا إلى القول بأن الفضل الإلهي لا حاجة له لمساعدة الإنسان على استعادة حريته. يبدو على إثر ذلك بأنه يعتقد بأن الإرادة الدنيوية لا تخضع للخطيئة. بالنظر إلى هذا كله، فمن الصعب أن نرى كيف لموقف إراسموس أن يختلف عن العقيدة الأخلاقية التقليدية عند أفلاطون والإنسانويين المكبرين له. بالتالي يبدو بأن إراسموس قد حوصر بين عالمين، فهو يدرك من وجهة نظر دينية بأن الفضل الإلهي جوهري وبأن البيليجيانية مبتدعة، ولكنه معجب بالعقيدة الأخلاقية الأفلاطونية المحدثة القريبة من عقيدة فيسينو الأخلاقية. بشكل إجمالي، على الرغم من أن إراسموس لا ينكر تأثير الفضل الإلهي، إلى أنه يقلل من قيمته بشكل جوهري.

يهتم إراسموس أكثر بالحياة في العالم هذا أكثر من العالم الآخر. فهو لا ينسى الآخرة، ولكنه حريص على أن تشغل رؤيته للأحكام الأخلاقية التي يجب على البشر أن يتخذوها هنا والآن. وهنا يقف على النقيض التام مع لوثر، وهو الذي كما رأينا في الفصل الأخير، يعيش على تأهب لقدوم الحساب الأخير. على الرغم من أن إراسموس لا ينكر قرب نهاية العالم، إلا أنه لا يعتقد بقرب قدومها أيضًا، فعلى النقيض من لوثر يعتقد إراسموس بضرورة الإصلاح العاجل دون الالتفات لعواقبه، فقد كان إراسموس مقتنعًا في كتابه: «فلسفة المسيح» بوجود وقت كاف لبرنامج تعليمي يفضي إلى تطور مشهود في الأخلاق والتدين معًا[66].

كتاب لوثر «عبودية الإرادة»

عنون رد لوثر على إراسموس بـ «عبودية الإرادة». استمد العنوان من أحد العبارات التي استعملها أوغسطين في نقاشه مع بيلاجيوس. عن طريق اختيار العبارة هذه يقوم لوثر بالاقتران بأوغسطين ضد إراسموس وبيلاجيوس، بالتالي يعلن الغاية خلف عمله وهي

كشف حقيقة أن إراسموس بيليجاني أقر بذلك أم لم يفعل[67]. وكما ناقشنا سابقًا، سعى إراسموس إلى تحويل مواجهته مع لوثر إلى مناقشة بدلًا من كونها إجراءً قضائيًا. لم يرفض لوثر هذا التوجه فحسب، بل قام بتأطير رده كدعوى قضائية ضد إراسموس. قدم إراسموس نفسه كرجل يحمل شكوكًا يأمل بحلها من خلال مناقشتها. بينما قدم لوثر نفسه كمحام عن الإله، يسعى إلى إدانة إراسموس كضال[68]. رأى إراسموس نفسه كأوغسطيني مدعم بشكوكية الأكاديمية. بينما رأى لوثر نفسه محصن بالرواقية. كان إراسموس بالنسبة له مجرد مرائي متلون يخفي خلف وجهه سلسلة من الأقنعة، مدعيًا كونه أوغسطيني، بينما هو في الحقيقة بيليجاني شكوكي أبيقوري وملحد، وكلها هذه أقنعة للشيطان الكامن في إراسموس والذي يجب أن يجبر على إخراجه إلى العلن[69]. في هذا المستوى العميق، لا يرى لوثر هذا كصراع مع إراسموس بل مع الشيطان، ويسعى إلى استكمال غاية المسيح من خلال إظهار أن فلسفة إراسموس عن المسيح هي مجرد مظهر زائف للتبشير بمعتقد الشيطان.

يبدأ لوثر بإعلان نافذ المفعول بأن إراسموس ليس مسيحيًا[70]، وهذا جلي في نظره في حقيقة أن إراسموس يريد استهلال نقاش؛ لأن أي مسيحي حقيقي في رأيه يعرف بأن المسيحيين لا يناقشون بل يعتنقون إيمانهم عن طريق المصادقات الثابتة. إن المسيحي الحقيقي يناصر إيمانه وعلى استعداد لأن يحارب من أجله، بينما إراسموس على النقيض يفضل السلام على كل شيء، ولذلك فلا يمكن أن يكون متدينًا. إن النهج المسيحي «ليس في مراكمة العالم بتناسق، ولكن في وضعه على النقيض من ذاته: ليس من خلال المقارنة بل المصادمة».[71].

بالتالي يدعي لوثر بأن المسيحي يعرف من خلال إيمانه لا من خلال منطقه الاستطرادي. ولكن ما الذي يعنيه بذلك؟ يؤكد في نص صريح بأن على المسيحيين أن يتجنبوا شراك الشكوكيين والأبيقوريين، والتي ستؤدي بهم إلى الإلحاد، ويأمل في أن يكونوا غير مرنين بقدر الرواقيين[72]. يشير هذا النص إلى قبول لوثر للإطار الخطابي الذي وظفه إراسموس، فإذا كان إراسموس يريد تبني موقف الشكاكين، فإن لوثر على استعداد لتبني موقف الرواقيين. هناك العديد من المشتركات بين موقفهم وموقفه، هناك حقيقة واحدة فقط عند الرواقيين ولا يعلمها إلا الحكيم الرواقي والذي أصبح واحدًا مع اللوقوس الإلهي. يقوم لوثر بوضع محاججة قريبة جدًا، إلا أن اللوقوس الذي يجول في ذهنه هو الكتاب المقدس لا العقل، إلى جانب أن الحكيم الرواقي وحده حر بالنسبة للرواقيين فيما جميع من عداه عبد. وهذا

هو ادعاء لوثر أيضًا كما صرح به في «الحرية المسيحية»، رغم أن الحكيم الرواقي يتحول فيه إلى المسيحي «الحر» لأن الإله استولى عليه. على نحو مماثل، بالنسبة للرواقيين فكل من لا يعرف الحقيقة هو ضائع في الضلال ويقوم بفعل الشر حتى وإن اعتقد بفعله للخير. مجددًا هذه هي تعاليم لوثر: فكل من لا يحوي الفضل الإلهي داخله هو في ضياع مماثل. وكما كان الحال عند الرواقيين، فكل الشر عند لوثر متساوٍ، لا وجود لفارق بين الخطيئة الصغرى والكبرى. أخيرًا، ما يميّز الحكيم الرواقي بشكل خاص هو معرفته اليقينية. فالحقيقة بالنسبة له عارمة بشكل كبير لا يمكن لأي أمر أن يزعزعها، وهذا ممكن بسبب انطباعات الإدراك التي تعطيه معرفة واضحة جلية تزيل حتى إمكانية الشك[73]. وهذا أيضًا هو موقف لوثر على الرغم من أنه يرى هذه الانطباع يأتي من خلال الكتاب المقدس لا من خلال الانطباع الحسي. إن المسيحي الحقيقي بالنسبة للوثر هو أوغسطيني ولكنه أوغسطيني له جذور في شيء أقرب ما يكون إلى الرواقية. ولا شيء أكثر إثارة للقلق في رأي لوثر مثل الشك ولا ينهي الشك إلا الإيمان. يرى أوغسطين بأن الإيمان هو ثمرة تنوير روحي، وهو ما يأتي نتيجة اتباع المنهج الشكوكي إلى نهايته. ويؤكد على أنه اللحظة الروحانية لليقين الذاتي تنتج عن التناقضات الوظيفية من خلال محاولة الشك في الوجود الذاتي. بينما لوثر على النقيض يركز على أثر كلمة الإله في توليد هذا اليقين، وفي هذا السياق يكون فكره أقرب إلى الرواقية منه إلى الأوغسطينية. فعند الرواقيين يجابه الفرد بانطباع راسخ لا يمكن دفعه يقوم بتشكيل الروح بشكل يتعذر إلغاءه. يطلق الرواقي على هذه التجربة الانقلاب أو التحول[74]، وهي بالنسبة للوثر تجربة يتحكم الكتاب المقدس فيها على الشخص، ويتكلم إليه مباشرة ومن خلاله. يقوم حينها بالانقلاب لا عن طريق انطباع حسي لا يمكن إنكاره، ولكن من خلال تجربة عارمة لكلمة الإله. التحول إذن لا يعتمد على العقل بل على الإرادة الإلهية التي تسيطر وتتحكم بالمسيحي. بالتالي فالكتاب المقدس يخلصنا، ولكنه لا يخلصنا إلا عندما يجعلنا الإله قادرين على إدراكه، أيّ: عندما يسيطر الفضل الإلهي علينا فقط بشكل لا يمكن لأي أمر أن يغير معتقداتنا، عندما «لا نستطيع أن نقوم بفعل أي شيء غيره»، ولا نستطيع حتى أن نريد فعل أي أمر غيره.

إن الكتاب المقدس بالنسبة للوثر لا يعدُّ نصًا معدًا للتفسير أو للخطاب البشري، بل هو كلمة الإله. والكلمات الإلهية ليست مجرد قطرات من المعنى تقوم بملىء العقل البشري بل يد الإله التي لا تُدفع، والتي تتحكم بنا وتقوم بتغييرنا. بالتالي لغة الكتاب المقدس ليست

شكلًا من الخطاب الذي يجب أن يفسر بواسطة البشر كما تصور إراسموس، بل هو الإله ذاته يقوم بإعمال إرادته من خلالنا. بالنسبة للوثر، أن ترى بأن حقيقة الكتاب المقدس من الممكن أن تكشف لمن تخلى عن الحكم، وانخرط في نقاش عام واسع مع الآخرين حول معناه هو على إثر ذلك يخفق في إصابة الأمر الجوهري في الدين المسيحي، فمن يمكن أن يؤمن بهذا ما هو إلا شخص لم ينل هداية الإله. يوبّخ لوثر إراسموس بقوله المشهور «إن الروح القدس ليست شكاكة»[75]، بمعنى آخر، الإله لا يهدف إلى إصابة العقل عند المسيحيين، بل بسط سيطرته عليهم واستخدامهم لتحصيل غاياته.

يرى إراسموس بأن على المسيحي أن يتبنى موقفًا متشككًا لأنه يحمل شكوكًا حول كيفية تفسير الكتاب المقدس. يسقط لوثر هذه الرؤية لأنه يرى بأن المسيحي الحقيقي لا يمكن أن يشك. بالإضافة إلى أن الشكوك ليست بأمر يحتاج أو يجدر به أن يعالج من خلال المناقشة والاتفاق، بل يجب أن تختبر من خلال أعماق روح الفرد، لأنها هي بداية الإيمان. يعلم لوثر ذلك من خلال التجربة الشخصية: « لقد تمت إهانتي شخصيًا أكثر من مرة، ووصلت إلى أعمق أعماق القنوط، إلى درجة أني تمنيت أنني لم أخلق كإنسان، حتى أدركت نفع القنوط وإلى قربه من الفضل الإلهي»[76]. إن سبيل الإيمان عند لوثر يمر من خلال هاوية القنوط، أن تقول بأن على البشر أن يعلقوا الأحكام في مسائل من هذا القبيل الذي يقترحه إراسموس هو على إثر ذلك تخلٍ عن المسيح.

يشدد لوثر في رده على إراسموس على حرية الإله التامة وعلى تفاهة الإنسان. إن حرية الإرادة بالنسبة له هي اسم الإله، وهو غير مستعد على أن يسمي أي أمر أقل منه حرية. يعتقد بأن المسألة الحاسمة بينه وبين إراسموس هي في التفريق بين قدرة الإله وقدرتنا، وهو هنا يتخذ موقفًا لا يقبل المقارنة:

> **«لا يعلم الإله أي أمر مسبق بالإمكان... فهو يعلمه مسبقًا ويريده ويفعل كل شيء استنادًا إلى إرادته المعصومة الأبدية غير القابلة للتبدل... إن إرادته أبدية غير قابلة للتغير، فهذه هي طبيعته... (وكنتيجة) تكون إرادة الإله فاعلة ولا يمكن أن تعترض، لأن القدرة تعود إلى طبيعة الإله: وحكمته كذلك لدرجة أنه لا يمكن أن يخدع»**[77].

يدعي لوثر هنا بأن الإله مطلق ويمكن أن يريد كل شيء مفهوميًا، ولكنه في الحقيقة لا يريد إلا ما يريده وفقًا لطبيعته. بالتالي فإن قدرته المطلقة هي في الحقيقة مطابقة لقدرته

المعيّنة لأن ما يقدّره هو ذاته، ولكن هذا لا يعني بأن الإله معقلن أو بأن العالم منطوٍ بطريقة لا نستطيع فهمها. يوافق لوثر سكوتس في قوله بأن: «لا يعود ذلك إلى أنه هو كذلك أو لأنه أجبر على أن يريد أن يكون كل ما يريد خيّراً، بل على العكس، لأن إرادته نابعة من ذاته، بالتالي فكل ما يحدث يجب أن يكون خيّراً»[78]. إلا أنه لا يغيّر رأيه ويريد أمرًا لم يقدره.

كل ما عدا الإله ممكن، ولأنه ممكن فهو خاضع أيضًا لإرادته، وهذه التبعية ليست عرضية أو قابلة للاجتناب بل هي أنطولوجية حتمية. يرى لوثر بأننا نبدو لذواتنا أحرارًا لأننا نختار بين أمر وآخر، إلا أن الخيار البشري هو في نهاية الأمر وهم، لأن البشر لا يستطيعون أن يختاروا ما يريدون اختياره[79]. على الرغم من أن الإله قد يكون محايدًا في خياراته، إلا أن البشر لا يمكن أن يكونوا كذلك، وسيختارون دائمًا ويريدون ما هم محفزون على اختياره وإرادته[80].

يصبح هذا الموقف الجوهري الضخم واضحًا في أحد أكثر النصوص شهرة في الكتاب:

> **«بالتالي تتموضع الإرادة البشرية بين الاثنين كدابة. إن امتطاها الإله، فهي تريد وتنتهي حيث يريد الإله... أما إن امتطاها الشيطان، فهي تريد وتنتهي حيث يريد الشيطان، ولا يمكن أن تختار اللجوء لأحد الراكبين أو تقوم بطرده، بل الراكبان أنفسهم يتنافسان على السيطرة والاستيلاء عليها»[81].**

يحدد هذا النص بوضوح شديد اختلافات لوثر مع الإنسانوية. جادل لوثر في «تأكيد» بأسلوب أوغسطيني بأن الإرادة الحرة مسؤولة عن المعصية حتى وإن كانت غير ذات قدرة على تحصيل الخلاص. من خلال عزوه القدرة على المعصية إلى الإرادة، اتخذ لوثر موقفًا متوافقًا مع بعض أشكال الإنسانوية، بينما على العكس في كتابه: «عبودية الإرادة» يقول:

> **بأن البشر ليسوا مسؤولين عن المعصية حتى، بل هم مستغلون من قبل الشيطان. فكل من ليسوا في مملكة الإله هم عبيد للشيطان، والمعصية البشرية ليست مدانة بسبب ضعف الفهم أو فساد الإرادة، ولكن بسبب مكر الشيطان. يحكم الشيطان كل غير مسيحي حتى أكثر الوثنين فضلاً، وحتى أفضل الفلاسفة هم مضللون بواسطة الشيطان إلى الاعتقاد بأنهم أحرار بينما هم يحركهم نفس دافع الكبرياء وحب الذات الذي نمّاه الشيطان في آدم[82].**

بدأت البشرية بدون الإله لذلك هم يقومون بفعل الشر بلا أمل خروج منه. فهم لا يقدرون

على معرفة الخير ولا إرادة الخير، ولا يمكنهم حتى أن يطيعوا الشريعة التي سنَّها لهم الإله.

إن الخلاص عند لوثر ممكن عندما ينحي الإله الشيطان من السرج ويمتطي مكانه، ولا يصبح البشر أحرارًا إلا عندما يصبحون عبيدًا للإله. وهذا تبني آخر لموقف رواقي - فالحكيم الرواقي هو الحر فقط، ولا يكون حرًا إلا من خلال صيرورته واحدًا مع اللوقوس الإلهي، ومن ثم التماهي مع القدر. الاختلاف بين حالة لوثر هو أن الإنسان لا يستطيع فعل شيء للخلاص إلى هذه النتيجة، فهي نتاج الفضل الإلهي وحده. وكما يلاحظ مكشورلي، ففي لاهوت لوثر لا وجود للدعوة الإلهية للهداية، لا دعوى للثبات، بل مجرد صراع بين الشيطان والإله[83]. إن الإيجابية الكامنة في هذه العبودية الجديدة، هي بأنها تزيل عدم اليقين عندما يأتي الإله لامتطاء الإنسان.

«غرض الأرواح أن تختبر ويحكم عليها من خلال شكلين من الحساب. الأول باطني، بموجبه تختبر من قبل الروح القدس أو كمنحة خصيصة من الإله، يحكم فيها ويميّز على أكثر اليقينيات والوثوقيات وآراء البشر كلهم... ولكن هذا الحساب لا يساعد غيره، ونحن هنا لا اهتمام لنا به، لأني أعتقد بعدم وجود من يشك بهذا الواقع. ولذلك فهناك حساب آخر نحكم فيه بيقينية أرواح البشر ومعتقداتهم، لا لذواتنا فحسب، بل لغيرنا ولخلاصهم»[84].

إن غلبة الإله في نظر لوثر تزيل كل شكوكنا، لأنه عندما يحكم أرواحنا لا نقدر على الزلل. نعلم كذلك دون أي إشارة شك من ينتمي إلى الإله ومن ينتمي إلى الشيطان.

إن ادعاء لوثر هنا انفصال واضح عن التراث المسيحي السابق[85]. إلا أن هنا احتمال جيد بأن يكون لوثر لا يميّز هذه الحقيقة. تعقب الباحثون صورة الإنسان كراكبة تمتطى من الإله أو الشيطان وصولًا إلى أوريغين والمانوية، ولكن يبدو بأن لوثر يعرفها من خلال كتاب: «Hypognosticon» والذي اعتقد هو ومعاصروه خطئًا بأنه مكتوب من قبل أوغسطين[86]. بالتالي فقد توصل لوثر خطئًا إلى أن هذا التصور عن الإله أرثوذكسي. مهما كان لوثر خاطئًا في هذه المسألة أم لا، فهذا لا يحمل الأهمية التي يحملها سؤال أهمية هذه العقيدة بالنسبة للمسيحية. هل هذا الموقف موقف مسيحي فعلًا؟

مع أن أغلب منتقدي لوثر توصلوا إلى أن هذا الموقف ليس مسيحيًا بل مانويًا، إلا أن هناك فارق جوهري بين موقف لوثر وموقف المانوية. فبالنسبة للمانوية هناك صراع حقيقي

بين الإله والشيطان، ونتائجه غير معلومة، أما في حالة لوثر فغلبة الإله شديدة[87]. بالتالي فلا وجود لما يشبه الإلهان المتوازيان، بل هناك إله يحكم المشهد كله، وهناك نرى التأثير المتواصل للمفهوم الإسماني لكلية القدرة. وعلى إثر ذلك اقترح بلومبرغ بأن كلية القدرة الإلهية أصبحت مشكلة لأواخر العصور الوسطى ولبدايات فكر العصر الحديث بسبب عدم صلاحية حل أوغسطين لإشكال الغنوصية[88]، إلا أن هذا قول خاطئ. إن المشكلة ليست في تكرار الثنائية الإلهية وبسبب صراع كوني بين الشر والخير، فهذا الصراع الكوني لا وجود له أبداً، لأن قدرة الإله تجعل ذلك مستحيلًا، ولا يظهر الصراع إلا من خلال نطاق رؤية الإنسان. بالتالي فإن مفهوم لوثر ليس مانويًا، ولكنه قريب إلى المفهوم الرواقي للوقوس الإلهي أو القدر الذي يقدر شأن كل شيء. لا وجود لشي يمكن أن يغير ذلك، والأمل الوحيد للبشر أن يقوم الإله بدفعهم بعيدًا عن الشيطان وتوحيدهم بهذا اللوقوس هو القدر، جاعلًا منه اللوقوس الخاص بهم وقدرهم هم، بالتالي تحريرهم من عبوديتهم[89]. إن سيادة الإله المطلقة تفسح المجال لمشكلة أكثر إقلاقًا، لأنها تحول الصراع بين الخير والشر، بين الإله والشيطان والذي يعد مركزيًا عند لوثر، إلى زيف، فالشيطان نفسه مخلوق للإله، وبالتالي فهو خاضع لإرادته. الإله هو الخير والشر معًا، ولذلك لا يستطيع المسيحيون أن يصبحوا أبناء النور دون أن يكونوا أبناء الظلمة. إن المسيحي المعجب بالحكيم الرواقي يتحد باللوغوس الإلهي، وبالتالي لا يكون خيرًا بكل بساطة بل يصبح شرًا أيضًا. وهذا بالطبع ليس مما يقرره لوثر بل هو نتيجة لازمة متضمنة في حجته.

وكما ناقشنا في الفصل السابق، تودي كلية القدرة الإلهية في هذه الحالة إلى مفهوم الإله الكامن. يرى لوثر بوضوح أن هذه الفهم للقدرة الإلهية لا يدع مجالًا ممكنًا لوجود علة غير الإله ذاته، من هنا ورغم أن الصراع العظيم بين الخير والشر والذي انتصر فيه المسيح يوم صلب على الصليب يبدو واقعيًا، إلا أنه كان خارقًا للعادة البشرية كذلك. فلوثر يرى وجود محرك دمى إلهي يقف خلف المشهد، والذي يوجد المسرح والشخصيات ويحركهم كما يريد. فلا يمكن أن يكون مصدر الخير كله والشر كله إلا الإله وحده كما يرى لوثر. إلا أن لوثر يعتقد بأنه من الضروري أن يظل محرك الدمى الإلهي كامنًا، وألا يركز المسيحيون عليه بل على الكلام المقدم نيابة عنه بواسطة الدمى على المسرح، يقول:

«إلى حد أن الإله يقوم بإخفاء ذاته ويريد أن يكون غير معلوم لنا، فهذا شأننا... وهذا ما يعني بأن على الإله أن يترك لذاته وجلالته، لأننا لا نملك ما نفعله في أمره، ولا

هو الذي أراد أن يكون لنا شأن في أمره. ولكن لنا شأن فيما يتعلق بأمر ما دام ملتزمًا بكلمته. والتي من خلالها يعرض ذاته لنا... فما يهمنا هو الإله الذي بشرنا به، وبأن الذنوب والموت ستمحى وأننا سننال الخلاص... ولكن الإله الكامن بكل جلاله لا يلزم ذاته بكلمته ولا يأسف لها، بل يبقي ذاته حرة من هذا كله...إلا أنه ومن شأننا أن نتنبه للكلمة وأن ندع تلك الإرادة المبهمة، يجب علينا أن نقاد بواسطة الكلمة لا من قبل إرادة مبهمة»[90].

من المهم عند لوثر ألا نتعامل مع الكتاب المقدس كخطاب أو قراءات كتب بيد البشر ولكن ككلمة حية للإله، فهو المنهج الذي يصل فيه الإله إلينا ويحكمنا ويحتوينا إلى وجوده جاعلًا منه ومنا واحدًا. هذه هي الكلمة التي تنجي كل المسيحيين ومن خلالها يجب أن يوجهوا، وهذا ليس لوغوس العالم بالمعنى الدقيق، لأن الرواية يجب أن تتضمن كل أفعال الإله في العالم. وأن على الرواية الأكبر وراويها أن يظلوا مخفيين في نظر لوثر. ما علينا أن نتنبه له هو روايتنا، الخطوط المكتوبة لنا، حتى نستطيع أن نقوم بدورنا في هذه المسرحية الكونية ـ اللاهوتية.

ولكن كيف لهذا أن يشبع الإنسان؟ يجلب تماهي الرواقية مع اللوغوس الإلهي المعرفة الحقة، وهي حرة من كل الآراء والأخطاء، فهو يغوص بنا داخل الحقيقة. بالنسبة للوثر فتماهينا مع كلمة الإله ممكنة فقط إذا ما جنبنا أعيننا عن الحقيقة فقط، إذا ما قبلنا وعشنا رواية الكتاب المقدس، حتى وإن علمنا وجود رواية أعمق وأثرى تفصيلًا والتي تشكك بصحة الرواية التي نعيش وفقًا لها. بالتالي فهناك سبب جيد للشك بأن هذه النهج قد يشبع البشر، لأنه لا يستطيع إزالة الشك والقلق المثار من قبل الإله الرهيب العصي على الإدراك والذي يقف خلف المسرح، وهو المسؤول عن كل ما يحدث فيه. إن الإله الإسماني بكل قدرته واستعصاء إدراك يتخفى تحت سطح المخلص الرؤوف. يشير ويلهيلم دانتين فيما يتعلق بالإله الكامن إلى «نغمة الرعب المتذبذبه» والتي تختلج داخل كتاب: «عبودية الإرادة»[91]. تواجه عقيدة الإله الكامن لوثر بمشكلة مقلقة بشكل كبير، فإذا كان الإله الكامن هو الإله الحقيقي بينما الإله الظاهر هو مجرد قناع يقدمه للبشر من خلال الكتاب المقدس، فكيف للوثر أن يعلم بأنه سيبقي وعوده، خصوصًا تلك الخاصة بالخلاص؟ كيف لهذا الإله أن يمنح لوثر اليقين الذي يحتاج؟ أو حتى نضع المسألة بتعبير مختلف، فلاهوت لوثر يتطلب كلية القدرة من الإله والعجز من البشر حتى يريح الإنسان من الشكوك، ولكن كلية القدرة العصية على الفهم هذه نفسها تقوض اليقين الذي يبحث عنه. يعترف لوثر قائلًا:

«هو الإله، ولا علة خلف إرادته أو سبب حتى يوضع قانونًا يقاس عليها فلا وجود لمن يساويه منزلة أو يعلوه، ولكنها هي في ذاتها قانون كل شيء. فإن وجد أي قانون أو معيار لها، إن كان علة أو سبباً، فلن تصبح إرادة الإله بعدها. وذلك لا يعود إلى أنه كان مجبرًا ليريد أن يكون كل ما يريد هو الخير، ولكن على العكس، لأنه هو ذاته يريد، بالتالي فأي ما سيحدث يجب أن يكون خيرًا. قد يخصص السبب والعلة بإرادة المخلوقين، ولكنها لا تخصص لإرادة الخالق، إلا إن وضعت خالقًا آخر يعلوه»[92].

يشير هذا النص إلى القوة المستمرة للموقف الإرادي الحاد الذي لعب دورًا مهمًا في تشكيل الحركة الإسمانية. يسعى لوثر إلى جعل هذا الإله مقبولًا للبشر من خلال التأكيد على أن الإيمان يتطلب منا أن نثق بحكم الإله أكثر من أحكامنا، لأن «الكثير مما يراه الإله خيرًا، نراه سيئًا جدًا»[93]. تمنح هذه الثقة راحة مجردة، ولكنها لن تكون مقنعة لأحد ومن ضمنهم لوثر، فالغموض الإلهي في النهاية ليس مطمئنًا بل مرعبًا.

اعتقد لوثر حاله كحال الرواقيين بوجود السعادة وشكل من أشكال الحرية في الاتحاد باللوغوس الإلهي. كان هذا الاتحاد بالنسبة للوثر يختلف في عدة جوانب عما عنته الرواقية. بدايةً، فهو لم يفضِ عند لوثر إلى انهيار الفردانية البشرية. فالإنسان لا يتلاشى داخل الواحد الأفلاطوني المحدث أو الواحد الرشدي، بل تصبح إرادة الإله إرادة الفرد. وكما يقول لوثر في محاضرات عن رسالة أهل روما: «إن قدرة الإله مطلقة من خلالي». وكما رأينا في الفصل السابق، إن الآثار المترتبة على هذا الاتحاد مختلفة تمامًا عن تلك التي نشاهدها عن الرواقية. فهي لا تقود إلى اللامبالاة، إلى قبول فاتر للقدرة، بل هي تمنح الإرادة الفردية معنى من معاني الرسالة الإلهية. فما أفعله يصبح صنع الإله، وهو نداء لا يكون عرضة للحكم والحد الدنيوي. ونحن نرى الآثار المترتبة على هذا الموقف عند لوثر بل عند أتباعه الأكثر أصولية ممن اتبعوا صحوته.

ثانيًا، عندما تعانق الكلمة المسيحي، يغشاه اليقين لأنه لا يستطيع أن يشك بأن وعود الإله صحيحة. بالتالي فهو يرى قدرة الإله المعيّنة أمرًا لا يدفع أثره. إلا أن هذا اليقين لا يمكن أن يظل إلا من خلال تجنب إدراك الإله الكامن، والذي تقوم قدرته المطلقة على هذا اليقين. مع ذلك على قدر ما يعتمد إيمان الفرد على كلية القدرة الإلهية، إلا أنه من المستحيل أن تبقي هذا الإله كامنًا، من المستحيل ألا تتكهن بحدود إمكان قدرته المطلقة. وعلى إثر ذلك يترنح

المؤمن بين رؤيتان للإله، ولا يمكن لإيمانه أن يصمد إلا من خلال الإحياء المستمر للتجربة المحفزة لكلمة الإله والتي من خلالها تحوّل إلى مسيحي. وبعد أن يعاني من الشكوك التي تنامت من فكرة كلية قدرة الإله، عليه أن يلجأ إلى الكتاب المقدس باستمرار، ليبشر ويعلم من أجل مواجهة الأثر المنهك بسبب رؤية الإله الكامن. إن هذه القراءة الرواقية لمسيحية أوغسطين التي يقوم لوثر بتطويرها في رده على إراسموس، لا يمكن أن تتسق مع مفهوم كلية القدرة الإلهية الذي تلقاه لوثر من الإسمانية إلا بصعوبة بالغة.

هناك مسألة قد تكون أكثر أهمية من وجهة نظر مسيحية، وهي حقيقة أن لوثر يترك سؤال مصدر الشر مشرعًا، وهو ما كان مركزيًا في النقاش الحاصل بين أوغسطين والمانويين. فهو يرجع الشر إلى الشيطان، ولكنه لا يشرح علاقة الشيطان بالإله أو كيف أصبح الشيطان شرًا. وحتى نستعمل قياس لوثر، فإن الشيطان كمخلوق يجب أن يكون قد امتطي بواسطة الإله في وقت ما، فكيف أصبح هو الممتطي؟[94] وإن استطاع الشيطان أن يصبح الممتطي، فما الذي يمنع غيره من مخلوقات الإله أن يقوموا بالمثل؟ لماذا لا نستطيع نحن؟ أيضًا، ما الذي يجعل الشيطان شرًا؟ تبدو إجابة لوثر هي أن الإله يريده أن يكون شرًا ويريد أن يكون كل ما يفعله شرًا[95]. إن لوثر لا يقدم تفسيرًا لشر الشيطان فحسب، بل لا يستطيع كذلك أن يفسر هبوط الإنسان من السماء والتي لا معنى أخلاقي لها عند غياب الحرية والمسؤولية البشرية. إن كان الإله كلي القدرة كما يؤكد لوثر، فلا يمكن لأحد أن يكون مسؤولًا عن خطاياه، بالتالي فلا يمكن أن يحكم على أحد بشكل عادل. وإذا لم يحكم الإله على بعض البشر باللعن بسبب الشر الذي يقوم هو بنفسه بإثارته، فهذا سيقودنا حتمًا إلى القول بأن الإله غير عادل. من أجل فهم هذا، يلجأ لوثر أحيانًا إلى الحجة المدرسية القائلة:

«لا يمكن للإله أن يتصرف بشر، مع أنه يفعل الشر من خلال البشر الأشرار، وذلك لأن من هو في جوهره خيّر لا يمكن أن يتصرف بشر، نعم هو يستعمل أدوات الشر التي لا تستطيع الخروج عن هيمنة قدرته المطلقة».

ولكن هذه حجة غير مقنعة وهو يعي هذا جيدًا[96]. وبشكل مميز يعترف لوثر بأن الإله «يتصرف من خلال الشيطان حتى وبضلال»[97]. في رده على إراسموس في هذه المسألة، يلتجئ لوثر في النهاية إلى مفهوم الغموض الإلهي، مقررًا بأنه وعلى الرغم من أننا لا نستطيع فهم كيف للإله أن يكون خيرًا في التسبب في الشر على يد الآخرين ومن ثم معاقبتهم عليه، إلا أن علينا أن نقبل هذا، لأن عدله فوق قدرتنا على الفهم. وبالفعل «هذه هي أعلى درجات

الإيمان، أن تعتقد برحمته عندما يخلّص القليل ويعاقب الكثير، وأن تؤمن بخيريته عندما يجعلنا بإرادته قابلين للعقاب الإلهي، حتى يبدو لنا كما يرى إراسموس، مبتهجًا بعذاب التعساء، وأن يكون مستحقًا للكره بدلًا من الحب»[98].

على الرغم من رغبة لوثر في أن يكون إلهه كلي القدرة وخيّر، إلا أنه في نهاية الأمر كان أكثر اهتمامًا بالحفاظ على القدرة الإلهية، من حفاظه على العدل الإلهي. وهنا يغدو تناقضه مع إراسموس جليًا، وهو ما يقود لوثر إلى القول بأن إله إراسموس هو إله أرسطو، إله العقل أو كما يسميه بدهاء بأنه الإله النائم، مؤتمنًا الإنسان على كل شيء[99]. إلا أن إلهه على العكس فاعل في كل الأزمنة، وكل خلقه ما هم إلا أدوات يؤدي بها الإله غاياته الكامنة. فهم أقنعة الإله التي يعمل من خلالها بخفاء[100]. بالتالي فعند لوثر يغدو «كل ما نفعله وكل ما يحدث بل حتى كل ما يبدو لنا متغيرًا ممكنًا هو في الحقيقة يحدث ضرورة وبشكل ثابت، إذا وضعت إرادة الإله في عين الاعتبار»[101]. ينتقد لوثر أن الأشخاص المميزين خلال العصور قد طالبوا بأن يتصرف الإله وفقًا لفكرة الإنسان عن الحق، وأن يتصرف بما يرونه ملائمًا، وإن لم يفعل فلن يكون إلهًا. وهذا السلوك خاطئ في رأيه لأنه يقترح بأن الإله ينبغي أن يفسح المجال أمام جزء من خلقه[102]. لذلك فإله لوثر هو إله أيوب، لا يحتاج إلى تبرير ذاته للإنسان.

أما بالنسبة إلى إراسموس فإن الإله خلق العالم ووهبه الحرية للإنسان ثم تدخل مجددًا ليساعد الإنسان على الوقوف بعد سقوطه، ثم استمر في مساعدته في جهده للوصول إلى النضج. بالتالي فالإله متدخل في خلقه، ولكن بشكل خارجي. أما بالنسبة للوثر فالوضع معاكس تمامًا، يتصرف الإله بشكل مستمر ليقوم بتحقيق كل شيء، ولا يفعل البشر شيئًا من قبل أنفسهم وعلى هذا فهم مجرد شهود على ملكيتهم حتى وإن لم يلاحظوا هذه الحقيقة بشكل عام. فهو يوبخ إراسموس قائلًا:

«أنت تفكر بالإله والشيطان كبعيدي منال، وكأنهم مجرد مشاهدين لتلك الإرادة الحرة المتغيرة لأنك لا تؤمن بأنهم هم المحركون والمدبرون لإرادة مسترقة، واشتركوا في أكثر الصراعات مرارة مع بعضهم البعض»[103].

بالتالي فقد توصل لوثر إلى ان الإله مسؤول عن كل شيء، وأن الإنسان لا يسأل عن شيء. وعلى رغم سوء ما تبدو عليه هذه العبارة إلا أن لوثر لم يحاول تغييرها:

«أعترف صراحة عن نفسي بأنني حتى وإن استطعت ، فلا يجدر بي أن أريد أن تعطى لي حرية الإرادة، أن لا يظل شيء في متناول يدي حتى يتيح لي القدرة على أن يكون لي غير الخلاص مسعى، وهذا لا يعود إلى مجرد بأنني وفي مواجهة الكثير من الأخطار والمحن والضرر من الشيطان بأنني لن أستطيع أن أقف على قدمي، وأتشبث بإرادتي الحرة (لأن كل شيطان أشد قوة من كل إنسان، وعلى هذا فلا يمكن أن يكتب الخلاص لأي إنسان)، ولكن لأنه وإن لم توجد الأخطار والمحن أو الشيطان، فإنني سأظل مجبرًا على أن أعمل دون ما يضمن لي نجاح عملي، وإن أقلب قبضتي في الهواء. إن عشت في العالم مخلدًا فلن يخلد ضميري إلى الراحة بسبب ما سيقع على كاهله من تقديم ما يمكن أن يرضي الإله. سيظل يلازمني الشك من كل عمل أقوم به فيما إذا كان سيرضي الإله أم لا، أو هل أراد مني أن أفعل أكثر... ولكن عندما يأخذ الإله تحصيل الخلاص من قدرة إرادتي الخاصة ويضعها تحت أمره ويعدني بأن يهبني الخلاص لا بسبب أعمالي ولكن بسبب رحمته ومنّه حينها أجد اليقين المطمئن بأنه واف بوعده، ولن يكذب عليّ وبأنه عظيم قوي لا يستطيع أي شيطان أن يصد أمره أو أن يقتلعني منه... بالتالي سيحصل العديد على الخلاص بينما وعن طريق قدرة «الإرادة الحرة» فلا يمكن لأحد أن يتحصل على الخلاص إطلاقاً، بل كل واحد منا مصيره الهلاك»[104].

وكما رأى إراسموس ويقرّه على ذلك لوثر، أن الآثار العملية على رؤيته للمسيحية هي في الحرب لا في السلام. وهذه الحرب تنفجر على عدة جبهات، أولها الصراع بين كنيسة العالم والكنيسة المنشأة عن طريق المصطفين، فالأولى هي أداة للشيطان والأخيرة أداة للإله. يرى لوثر بأنك عندما تدافع عن الأخيرة بكل قدرتك وفطنتك هي أعظم واجبات كل مسيحي حقيقي. وهذا ليس بصراع ناجم عن محض صدفة: « إن هذا الاضطراب أصله ومنتهاه من الأعلى، ولن يتوقف عن جعل كل محن العالم كالطين على الطرقات»[105]. ولتصر على السلام كما فعل إراسموس كان بالنسبة للوثر مجرد انصياع لغلبة الشيطان. فالأجدر لك أن تقاتل فتهلك، على أن تطارد وتطرد في هذا العالم على أن تنكر الإله: «نعم من الأفضل لك أن تخسر العالم على أن تخسر الإله خالق العالم، وهو القادر على أن يخلق عوالم لا تعد ولا تحصى مجددًا، ولا شيء أفضل من عوالم لا متناهية! أي مقارنة تصح بين الأشياء الوقتية والخالدة؟»[106]. لم يحاول لوثر أن يخفي الآثار العملية لعقيدته. ففي قراءته

لثورة الفلاحين أشار: «أرى في قادم الأيام مصاعب أخرى قادمة، ولو قورنت بحاضرنا فلن تبدو إلا كهمسة من نسيم أو كنفحة تيار»[107]. وفي رده على قلق إراسموس من أن وثوقيته العدوانية قد تسمح بغلبة الشيطان، رد: «أما عن قولك بأن نافذة قد تفتح للعصيان بسبب هذه العقائد، لتكن كذلك»[108]. ومع الأسف فقد تمت تلبية أمنيته.

كتاب إراسموس درع المحارب

عنون رد إراسموس على لوثر بـ«درع المحارب». وهو نقاش عن الإرادة الحرة ضد عبودية الحرية عند مارتن لوثر. اقتنع إراسموس بعد رد لوثر على حجته الابتدائية بأن الانقسام بينهما لا يمكن تجنبه. فقد لاحظ وقتها النتائج المحتملة لتعاليم لوثر في كتابه «الهجاء»: «إن فتنة الفجور التي يحملها قلمك... تجلب الخراب على كل خير»[109]. لقد كان مقتنعًا بأن هياج لوثر لن يزيل الفساد، يحسن الأخلاق، أو يرعى تدينًا حقيقيًا بل سيفاقم «طغيان الأمراء والأساقفة والرهبان واللاهوتيين» حينها ستهمل الدراسات الليبرالية، وسيلحظ الإنسانويين بتوجس كبير[110]. وحينها سيقوم لوثر بتمزيق «العالم كله بالصراع والخراب». ولم يكن على استعداد بأن يقبل قول لوثر بأن هذا الصراع كان متأصلًا في الكلمة، مؤكدًا على كونه نتيجة تأويل لوثر للكلمة وكيف قام بالتبشير بها[111]. كل هذه المخاوف بعد عامين باتت تدرك تمامًا ودعت الحاجة حينها لأن تشار إليها بتفصيل كبير.

يبدأ إراسموس من خلال دفاعه عن شكوكيته، فهو يؤكد على فشل لوثر في تصنيفه كشكوكي يشكك في أسس العقيدة المسيحية، بينما هو لا يدعوا إلا إلى تعليق الحكم عن الأمور الغامضة في تأويل المسائل الأكثر هامشية. بالنسبة لإراسموس فالشكوكي ليس بالشخص الذي لا يأبه أي الأمور صحيح وأيها خاطىء، بل هو من لا يقفز في نتائجه أو يقاتل حتى الموت من أجل أفكاره. ولوثر على العكس يتصرف كما لو كان الإله، مقررًا بيقينية ما هو احتمالي في أفضل حالاته. وهنا يعتمد إراسموس مجددًا على محاورات العصور القديمة وخصوصًا على مفهوم كارنيدس المشهور عن الاحتمالي بوصفه بديل حسي للمستحيل عند لوثر وحاجة الرواقية الملحة لليقينية.

تكمن خلف هذا الحديث عن الطرق والحدود التي نستطيع فيها أن نفهم الكتاب المقدس مفاهيم مختلفة جوهريًا لما يعنيه أن تكون إنسانًا وأن تكون مسيحيًا. البشر عند إراسموس غير معصومين ويجب أن يصارع المسيحي بشكل مستمر مع غيره مستعملًا كل

أداة ممكنة لفهم كل ما يعنيه الوحي. فالإله لا يعطينا فجأة إدراكًا غير بشري لمعاني الكتاب المقدس، والهداية لا تعني انقلابًا جوهريًا حادًا بل تحولًا متدرجاً. وهنا ينكر إراسموس مجددًا الجوهر الرواقي لموقف لوثر. إن المعرفة التي يدعي لوثر والرواقيون حيازتها هي مجرد وهم. فحتى خلال الحدود المحدودة للكون الرواقي، إلا أن مثل هذه المعرفة كانت مدركة بشكل مخيف. فقد كان الرواقيون أنفسهم على سبيل المثال في حيرة متكررة ما إذا كان الحكيم الرواقي موجود حتى. بالنسبة للمسيحيين فإمكانية مثل هذه المعرفة هي أبعد منالًا، لأن موضوع المعرفة ليس الكون المتناهي، بل الإله غير المتناهي.

يسخر إراسموس من ادعاء لوثر المعرفة اليقينية ويراها غطرسة ويرى بأن مثل هذه المزاعم بالمعرفة الإلهية تضع الحضارة موضع الخطر. فهو يعتقد بأن زعم لوثر بامتلاك الإلهام الإلهي هو خطر على وجه الخصوص، لأنه زعم كذلك بالاستقامة المطلقة. إضافة إلى أنه وبسبب أن مثل هذا الإلهام هو المصدر الوحيد للخير، هو ادعاء أيضًا قريب من ادعاء الرواقية من أن كل شخص لا ينال الإلهام الإلهي هو شر، وبأنهم جميعًا في الشر سواء[112]. يشير إراسموس إلى أن الآثار المترتبة السخيفة لهذه المفاهيم الرواقية هي أن كل ما يحدث بعيدًا عن الفضل الإلهي هو ضال على السواء، وهذا ما يعني بأن تسامح سقراط ليس بأقل بشاعة في نظر الإله من وحشية نيرو[113]. وهذه الرؤية في نظره لا يمكن أن تنتهي إلا إلى طامة.

إن اعتقاد لوثر بخضوع الإنسان المطلق للإله عند إراسموس خاطئ من عدة أوجه. أولها أن الإنسان لا يمتطى بواسطة الإله ولا الشيطان بل يختار اتباع أحدهما، فجليّ أن البشر مقادون بواسطة عاداتهم وميولهم إلى اتجاهات متعارضة، متأثرون برغباتهم واختياراتهم السابقة واختيارات أسلافهم، ولكنهم ليسوا محكومين بشكل تام من قبل أي من هذا كله أو بعضه. وعلى ذلك فلوثر على خطأ في مساواة الإنسان الدنيوي بالشيطان، صحيح أن الاثنان ضلا عن الإله وهم على اهتمام متواصل بشهواتهم، ولكن الشيطان لا يستطيع فعل أي أمر خيّر، بينما توجد بعض بذور الأخلاق في البشر وميل أكيد إلى ما هو حق. إن خطيئة آدم صيّرت إرادة الإنسان «ضعيفة لا معدومة، جريحة لا مقتولة، أعاقتها إصابة ولم تبترها، تركت في بعضها حياة ولم تمت»[114]. بالتالي عندما يعرض الإله على الإنسان فرصة لتغيير أساليبه فهو على ذلك قادر، على الرغم من أن القدرة على فعل ذلك تختلف من شخص لآخر[115].

يقلل إراسموس في «درع المحارب» من أثر الخطيئة الأصلية حتى تصبح أقرب إلى عدم الأهمية. لا يكمن أصل الشر في طبيعة الإنسان بل في تعليمه، فالإنسان ضعيف وليس شريرًا[116]، وهناك خير حتى في الإنسان الدنيوي والبشر الذين لم ينالوا العتق. على الرغم من «أن العقل دون الفضل الإلهي يسقط بسبب الشهوات، إلا أنه لا يعني عدم وجود نزعة طبيعية إلا الخير»[117]. بالتالي يقترب إراسموس هنا إلى صياغة إيمان بوجود خير بشري طبيعي متعذر الإخماد. ومن ثم فهو يؤكد على الحاجة لرؤية الوجود المتواصل للميل الطبيعي للفضيلة حتى في أكثر البشر شرًا[118].

يبدو إراسموس من خلال هذا التقييم الإيجابي للطبيعة البشرية أقرب إلى كونه إنسانويًا مسيحيًا من كونه مسيحيًا إنسانويًا. ومن خلال إطار النقاش هذا الذي قام هو ولوثر بتوظيفه فهو يعود خطوة إلى الوراء من الشكوكية إلى شيء أقرب إلى أبيقورية فالا، ولكنها أبيقورية مرتبطة برؤية أفلاطونية فيسينو المحدثة عن الحب الذي يسري خلال الخلق، والذي يدفعنا بشكل مستمر نحو الإله.

إن هذه الالتفاتة للخطيئة الأصلية لا تعني بأن الفضل الإلهي يصبح أقل أهمية عند إراسموس، بل يعني بأن الفعل الخاص بتبرير الفضل الإلهي الجوهري عند لوثر قد استبدله إراسموس بنظام أعم من الفضل الإلهي الذي يعمل في ثلاث مستويات مختلفة. ففي أساس كل شيء يكمن الفضل الإلهي الطبيعي الذي يخلقنا على ما نحن عليه الآن ويدفعنا إلى الإله. وفي المستوى الثاني هو الفضل الإلهي التمهيدي والذي يمنحنا فرصة في عيش حياة مسيحية. وفي النهاية هو الفضل الإلهي الصافح والذي يساعدنا على مقاومة جاذبية الخطيئة عندما يصفح عنا[119]. إن حرية الإرادة عند إراسموس هي القدرة على قبول أو رفض الفضل الإلهي التمهيدي، بالتالي فممارس المسيحية لا يغمر ذاته بالكلمة فقط، بل يعمل بمساعدة الفضل الإلهي حتى يستمر في إصلاح جانبه الأخلاقي.

ما يعد مركزيًا في رؤية إراسموس هنا هو المفهوم القائل بأن الطبيعة هي نوع من الفضل الإلهي، فهبات الفرد الطبيعية كما يراها إراسموس هي ما يأتيه من الفضل الإلهي[120]. علم إراسموس بأن بول قد بحث في هذه المسألة ورفضها، ولكنه اعتقد بأرثوذوكسيتها على الأقل، مقيمًا هذا الافتراض على مواد منسوبة خطأً لأوغسطين[121]. رأى البعض بأن هذا الفهم للطبيعة كشكل من أشكال الفضل الإلهي، تشير إلى تيار وجودي في فكر إراسموس، ولكن إراسموس لا يفترض بأن الإله حاضر، وفاعل في كل شيء. فهو يشير على سبيل

المثال إلى أنه «وفقًا للبعض متى ما أعطى الإله العلل الثانوية وأولها الطبيعة والقدرة على الفعل والإنتاج، فهو لا يفعل أي شيء إلا لسبب مميز من أجل تعليق الفعل الشائع للطبيعة»[122]. لا يصور الإله هنا كمحرك أساسي بل يضع كل شيء في حركته، ولكن كصانع يخلق عالمًا يتحرك بذاته، وهو في أغلب الأحيان لا يتدخل في هذا الخلق بعدها. إن كان هذا صحيحًا فقدر الإنسان في هذا العالم وفي العالم الآخر في يديه. يقترب إراسموس في كتاب: «درع المحارب» لمثل هذه الرؤية أكثر مما يفعل في «الهجاء». وهذا التغيير يقربه أكثر إلى الإنسانوية الأسطورية عند الطليان، وبعيدًا عن الموقف الأوغسطيني الذي يدعي الدفاع عنه. وهذا حاضر في نص مهم يقوم فيه بالاقتباس خطأ من أوغسطين: «يفعل الإله العديد من الخير في الإنسان مما لا يفعله الإنسان، ولكن الإنسان يفعل العديد من الأشياء التي لا يفعلها الإله»[123]. ما يقوله أوغسطين حقًا هو أن «الإله يفعل العديد من الخير في الإنسان مما لا يفعله الإنسان، ولكن الإنسان لا يفعل شيئًا مما لم يعطه الإله القدرة على فعله»[124]. على الرغم من أن هذا قد يبدو خطأً ناجمًا عن إهمال، إلا أنه خطأ يسمح لإراسموس باستعادة مظهر الأرثوذكسية على الرغم من دفاعه عن مواقف غير أرثوذوكسية. حتى وإن كان موقفه غير أرثوذوكسي فلا وجود لما يشير لكونه غير مسيحي، فقد تكون رغبة إراسموس هي ببساطة في أن يقوم بتوسيع المسيحية حتى تتضمن حياة طبيعية أخلاقية وشعورًا بالتواجد في الوطن في هذا العالم على عكس الشعور بالاغتراب واللهفة نحو التغيير العاصف الذي يراه في لوثر.

إن هذه الرؤية للدور المحدود للإرادة الإنسانية الحرة لا تمنح أسسًا لاهوتية للكرامة البشرية فحسب، بل هي تحرر الإله من القول بأن الإله يأمر بالشر. فالإله كما يرى إراسموس لا يأمل بأن يبدو وحشيًا غير عادل من جهة ما، وأن يعتقد بأنه عادل ورحوم من جهة أخرى[125]. بالتالي «فمن الخبث أن تقول بأن الإله يلعن كل من لا يستحق اللعن»[126]. وهذا ليس خاطئًا فحسب، بل هو لا يهدف إلى التبشير بحب الإله. على إثر ذلك يسأل إراسموس: «من يستطيع تحمل الفكرة القائلة بأن الإله الذي هو خير مطلق يزيد من قلب الملك قساوة حتى يجعل من مجده أكثر وضوحًا من خلال خراب الملك؟»[127]. ولكن هذا هو الموقف الذي يتبناه لوثر، لأن تقريراته تلزمه بالاعتقاد بأن الإله يرمي الإنسان إلى النار، وإن لم يكن مدانًا بأي شيء غير كونه لا يملك أي سلطة على ذاته[128]. يفضي موقف لوثر إلى إدانة الرضع غير المعمدين ممن لم يقوموا بإيذاء أحد[129]. يفهم إراسموس بأن مثنوية الإله الظاهر والكامن

من المفترض أن تقوم بحل هذا الإشكال، ولكنه لا يجدها مرضية. من خلال رؤية لوثر «فهو يضمن بأن الإله يفعل أفعالًا شريرة، ولكنه ينكر أنه يفعلها بقصد الشر... ومثل هذا الاستنتاج... يجهل الإله وهو الخير المطلق والشيطان وهو الشر المطلق يعملان إلى جانب بعضهما من أجل جعل الشخص يقوم بالفعل ذاته[130]. لا يستطيع إراسموس تصديق بأن الأفعال لمثل هذا الإله قد تبرر يومًا ما[131]. بالإضافة إلى أن الاعتماد على غموض الإله غير فعَّال إطلاقًا. يقول إراسموس: «أنا لا أعتقد بأنه وحتى على ضوء مجد الإله سيكون جليًا إذا ما أبعد الإله شخصًا لا يستحق إلى النار الأبدية»[132]. إن رؤية إراسموس الإيجابية للإنسان والإله تقوده إلى مقت مفهوم لوثر القائل بأن الإله قد يعاقب البريء. لأن لوثر يرى بأنه من التجديف أن تعتقد بأن الإله يفكر بنفس المفاهيم البشرية هذه. بينما عند إراسموس فمن التجديف أن تعتقد بأن الإله يفكر بهذا المفاهيم الشيطانية. «من سيكون قادرًا على أن يبذل المحبة بإخلاص لإله خلق نارًا هائجة تحوي عذابًا أبديًا يستطيع فيها أن يعذب على أفعاله الشريرة بشرًا أشقياء وهو يسعد بمعاناتهم؟»[133]. بالنسبة إلى إراسموس فالإله يمنع الأفعال الشريرة بدلًا من إرادتها[134]. الإله خيّر كله عدل كله. إن كان عادلًا إذن فهو لا يقوم بالتعذيب إلى الأبد. ولكن ولخيريته فهو لا يتخلى عن كل ما لا يمنح ذاته له. يؤمن إراسموس إذن بأننا لسنا عبيدًا للشيطان، ولا للإله بل نشغر مكانة متوسطة بين هاتين المملكتين[135].

بقدر شغر البشر مكانة وسطًا إلا أن خياراتهم الأخلاقية تلعب دورًا في تحديد آجالهم الروحية. فالطبيعة والعقل عند إراسموس تعطينا ميلًا يقينيًا للأخلاق[136]، بل تقودان أحيانًا من أحطت عاداته من قدره لأن يكون مرعوبًا من خطاياه[137]. بالتالي فالعقل ليس «عاهرة بابل» كما يدعي لوثر. على عكس ما يدعي لوثر من أن سقراط وابيكتيتوس وأريستيدس وكاتو الإوتيكي وغيرهم من الفلاسفة كانوا يملؤهم العجب، يشير إراسموس إلى قبول بول ووجود خير حقيقي في بعض الفلاسفة[138]. صحيح أن الفضائل الوثنية تضع العديد من المسيحيين في حرج، وكتب الفلاسفة تحوي تعاليم قريبة من تعالم الأنبياء[139]. لذا فلوثر مجنون إن اعتقد بأن الرجال الأخلاقيين من أمثال سقراط هم شر:

> **«فحتى وإن سلمنا بأن الفضائل الأخلاقية ليست كافية لنيل الصفح الإيفانجيلكي من دون الإيمان أولًا، إلا أن الأشخاص لم يكونوا يفعلون الأفعال الضالة عندما أجلّوا آبائهم وأحبوا أبناءهم وزوجاتهم وأعانوا الفقير والمنكوب[140]».**

ان الموقف الذي يدافع عنه إراسموس هنا ينحو منحىً بيليجاني، على الرغم من أنه

وبالمقارنة مع بعض الملاحظات الأخرى خلال الفترة نفسها فهي مقيّدة نسبيًا. ففي عام 1522 جعل أحد شخصياته يخطب في مسرحية العلاج المقدس «صل لنا يا قديس سقراط» وفي عام 1523 استعمل العبارة نفسها باسمه هو[141]. بالإضافة إلى أنه ادَّعى الخلاص لسيسرو في مقدمته لنسخة فوربن لكتاب سيسرو محاورة توسكولان[142]. على الرغم من أن هذا يمحو أهمية المسيح وتضحيته، إلا أن هذه الادعاءات لسقراط وسيسرو لا تشير بالضرورة إلى أن إراسموس كان مبتدعاً. فقد أكد على سبيل المثال بأن سيسرو قد يجلس في منزلة أعلى من الدوق جورج الساكسوني في العالم الآخر، وأنه إن جلس [لوثر] في منزلة أعلى من سيسرو فسيكون فقد خلّص[143]. بالإضافة إلى أنه يقول بأن الوثنيين الذين أطاعوا القانون سيعاقبهم الإله بدرجة أقل من أولئك الذين يعصون عن معرفة[144]. ولكن على عكس إراسموس، فهذا لا يعني بأن الفضل الإلهي يلعب دورًا أقل. فكما يقول مكسلوري، لا ينكر لوثر الخيرية الطبيعية بقدر ما يظهر لا مبالاة تامة بها لأن رؤيته للخير الأخلاقي غير متصلة إطلاقًا بالخلاص[145].

بينما إراسموس وعلى النقيض من لوثر لا يستطيع الاعتقاد بأن الأعمال الحسنة لا تأثير لها على الخلاص: «على الرغم من أننا نقول بأن الأعمال لا تمنح الصفح، ولكنها بكل تأكيد لا تجعل الشخص ضالًا إلا إذا نبعت من دواعي ضالة»[146]. في الحقيقة، فهو يرى مع بول بأن «إن لم تكن أعمالنا حاضرة فلن نتحصل على الخلاص»[147]. فحتى عند الوثنيين كانت للأعمال أثرها. وهنا يسأل لوثر:

«تخيل لي بعض الوثنيين ممن لم يسمعوا أبدًا بخبايا الإيمان (ولم يكن ذلك عن خطأ منه) ولكنه عزم أمره على تعلم ما خير له وأن يحيي طاهرًا ما استطاع من خلال اتباع الطبيعة، أنا لا أعتقد بأن كل ما يفعله ضال، إن كان في حبه لزوجته وتربيته لأبنائه بطريقة صحيحة أو من خلال الإسهام في الخير العام ما استطاع»[148].

على الرغم من أن الصفح لا ينال عن طريق الأعمال، ولكنها تجعل لرحمة الإله بابًا[149].

بالنسبة للوثر فلا يمكن للإنسان أن يفعل شيئًا في سبيل تحصيل الخلاص، لأن كل شيء يعتمد على الإله وحده. بالتالي فلا سبيل للخلاص عند لوثر. أما في نظر إراسموس التركيز الصريح على الإرادة الالهية يقوض الأخلاق بشكل كبير. يتحدث إراسموس ملاحظًا نصيحة لوثر المشهورة لميلانشتون في أن «يخطيء بشكل جريء» يقول: «إن كان من المقرر

مسبقًا أن ألعن، فكل فعل أقوم به سيصبح هباء. إن كان مقدرًا لي أن أنال الخلاص، فلا سبب يدفعني إلى عدم اتباع نزواتي»[150]. من الممكن للبشر أن يصلحوا عن طريق التنشئة والتعليم الجيد. يستطيعون أن يصلحوا ذواتهم عن طريق الجمع بين الإنسانوية والتدين من خلال فلسفة المسيح. كان إراسموس مقتنعًا بأن «جزءًا كبيرًا من الخير هو إرادة أن تكون خيّراً. وكلما تركت الإرادة عيوبًا خلفها كلما قرب صاحبها إلى الفضل الإلهي»[151]. أن تهجر الأخلاق والتعليم الأخلاقي، أن ترى تشكيل الشخصية غير ذي علاقة بالوجود البشري، لن ينتهي إلا إلى عالم لا تحكمه إلا السلطة، عالم يحكمه المجرم والمغتصب والطاغية، أو حتى أسوأ في عالم يغتصب ويقتل ويطغى فيه باسم الإله كوكلاء عن إرادته المحايدة كلية القدرة.

ألفا وأوميغا

كتب إراسموس في عام 1516 كتابه: «تعليم الأمير المسيحي لتدريب الأمير المقدر له أن يكون أعظم إمبراطور منذ تشارلمان». كانت هذه اللحظة هي ذروة مشروعه لتغيير أوروبا من الأعلى. تقوم فيها طبقة حاكمة من الإنسانويين بنشر ثمرة تعليم في فلسفة المسيح يعني أن تقوم بخلق نظام أوروبي جديد. إلا أنه ومن خلال ظهور لوثر وانقسام الكنيسة واندلاع ثورة الفلاحين، جعله يرى أمله في إصلاح سلمي للمسيحية والنصرانية يتلاشى أمام ناظريه. وبسبب نزاعه مع لوثر، نال التشاؤم من إراسموس ولم يستطع تجاوزه[152]. تشاؤمه كان مبرراً. فالإنسانوية ظلت تلعب تأثيرًا مهمًا على المثقفين وعدد من الطبقة العليا، ولكنها كبتت كفاعل في التغيير الاجتماعي عن طريق العاطفة الدينية التي انفجرت بداية عن طريق الإصلاح الكنسي، ومن ثم عن طريق الإصلاح الكنسي المعارض بعد سنوات قليلة لاحقة. وصلت هذه العواطف الدينية إلى حدود أكبر مما وصلت له الإنسانوية وحركتهم بطرق مباشرة وأكثر عنفًا. سيعاد إحياء المشروع الإنسانوي الذي علق إراسموس عليه آمالًا كبيرة، ولكن في عالم تم تغييره بشكل جذري بواسطة الحروب الدينية، ومن خلال كشوف واستعمار العالم الجديد والثورة والكوبرنيكية وتطور العلم الرياضي الطبيعي. كانت الفترة الفاصلة هو عصر من التعصب والعنف الديني الذي لم يبق له نظير. ستنجو الإنسانوية بأشكال وأماكن مختلفة، ولكنها دفعت من المجال العام إلى الأبراج الخاصة والحدائق الأبيقورية، من بلاط الدوق إلى المجتمعات السرية وخصوصية الأسر الفردية.

في مستهل الخلاف بين لوثر والكنيسة، تخوف إراسموس من انهيار المجتمع بشكل عام وعمل ما بوسعه لمنع ذلك. لحظ لوثر هذه الاحتمالية أيضًا، ولكن على خلاف إراسموس فقد سعى إليه، لأنه كان يرى بأنها تبشير بنهاية العالم. اعتقد إراسموس بقابلية الكنيسة والدولة للإصلاح من خلال نظام تعليم انسانوي، وأنكر لوثر أن يكون هذا الإصلاح ممكنًا، لأن الإنسان كان غير ذي حيلة لتغيير ما قرره الإله. ما كان ضروريًا عنده لم يكن الإصلاح الأخلاقي بل الفضل الإلهي والإيمان والتبشير بالكتاب المقدس. ومن خلال رفض لوثر للإنسانوية فقد رفض مفهوم الأساس الأخلاقي للنظام الاجتماعي والسياسي أيضًا.

لعل أعظم نصب تذكاري في زمن إراسموس ولوثر كان عمل مايكل أنجلو على كنيسة سيستين. رسمت سقوفه العظيمة من أجل جوليوس الثاني خلال السنوات من 1503 إلى 1513، عندما كان المشروع الإنسانوي في ذروته، وتطلع الإنسانويين نحو المستقبل بطموحات كبيرة[153]. يصوّر السقف الحلم الإنسانوي بكامل روعته، فهو يسرد قصة النشأة والخراب للعالم من خلال انفصال الظلمة والضياء إلى طوفان نوح. فهي قصة نصية وفي بعض الأحيان قصة طقوسية، ولكن تحدث هذه القصة من خلال إطار تقليدي يتحول فيه الإله ومجازات سفر التكوين إلى آلهة وأبطال وثنيين. فهو عالم يبقى فيه الحب والجمال في الأسلوب الأفلاطوني المحدث بسيطاً، عالم يمتزج فيه الأنبياء المسيحيون وعرافات الوثنيين ببعضهم البعض ليعلّموا الدروس نفسها، وعالم تكون فيه الأشكال البشرية العارية الأسطورية هي مقياس لكل شيء. بالتالي يصبح السقف هو الخلاصة للمشروع الإنسانوي الذي نافح عنه إراسموس حتى النهاية. يلاحظ مايكل أنجلوا بمراجعته أن جوليوس الثاني كان «راضيًا جدًا» بالنتيجة. إلا أن القصة لا تنتهي عند هذا الحد، لأن مايكل أنجلو يعود إلى رسم جدار المذبح للكنيسة من أجل بول الثالث في الأعوام من 1534 إلى 1541[145]. إن القصة الحاضرة في هذا الحائط ليست قصة بداية العالم، لجنة ضائعة ولكنها جنة تستعاد بشكل متواصل بشكل فني. بل هي قصة الحكم الأخير، وهي تعكس في موضوعها وأسلوبها الجانب المظلم الذي أشرف على العالم الأوروبي. وهنا أيضًا تواجه الرمزية الأسطورية المشاهد، ولكن في مشهد مضلل بغيوم وإنسانوية مرعوبة تحوم بشكل أبدي حول شخصية المسيح المهددة، ترفع يده، مستدعية الحكم، حكم أكمل للتو، ولكن آثاره لم تنفذ بالكامل حتى الآن وشيكة بشكل مؤلم أبدي. هذه اللوحة بلا شك هي لوحة النهاية، النهاية القريبة، وتبدو مبشرة بانهيار عالم مركزية الإنسان، وتنذر بعصر الخراب القادم قريباً. بالإضافة إلى

أن قبولها كان صدى لتغير المزاج في ذلك العصر. وبعد الانتهاء من اللوحة قوبلت بالنقد من المتدينين بوصفها خليعة وغير مسيحية وطلب من العامة أن يطلوا الأعضاء التناسلية لإخفاء أعضاء جيل لطالما كان جزءًا رئيسًا في الرؤية الأفلاطونية المحدثة للحب، والتي امتدت من بيترارك حتى فيسينو. وبطريقة مشابهة أجبر الإنسانويون في القرن التالي على إخفاء أنفسهم ونواياهم الحقيقية ومشاريعهم عن محاكم التفتيش، وعن نظرات العامة التطفلية لأعضاءهم ومبلغيهم.

إن عالم الإنسانوية كما يظهر في سقف كنيسة سيستين يبدأ عند انفصال النور عن الظلم، أما عالم الإصلاح الكنسي كما يظهر على جدار المذبح يمزج بين هذين الاثنين مجددًا. نادرًا ما يمكن أن تميز جيوش النور عن جيوش الظلمة في عالم الغسق المشارف على نهاية العالم هذا. والأمر ينطبق على العالم الحقيقي، والذي يعتقد كل جانب من الصراع فيه على الإله امتطى معهم أو أنهم كانوا مبعوثيه. إن نشوء العالم الحديث كما نفهمه بالمعنى العلمي والأخلاقي لم يكن ممكنًا إلا عن طريق إيجاد سبيل من أجل فصل النور عن الظلمة مجددًا. كان مركز سقف مايكل أنجلو هو خلق حواء الإنسانة من آدم، فيما كان مركز جدار المذبح هو الإنسان ـ الإله المظلم. لم يكن مركز «سقف» الطرفان اللذان ابتدءا العالم الحديث بشريًا أو إلهيًا. ففي وسط حروب الأديان التي قوضت الإنسان والإله معًا، كان تركيز أولئك الذي صنعوا العالم الحديث يبدو متوجهًا نحو لوحة قديمة لسقف مايكل أنجلو، إلى خلق الكون، وبالتالي إلى العالم المادي في كل حركته المتكثرة. إن «السقف» الحديث في كل قوته وروعته ليس من بالألوان النابضة بالحياة لعالم التجربة الاعتيادية، بل بضوء الرياضيات الجلي الرائع عديم اللون.

الهوامش

(1) على الرغم من كون تيلي متعصبًا دينيًا، إلا أنه لم يرد أن يدمر المدينة، لأنه كان في حاجة لها كسور يصد جيوش جوستافو أدولبوس الجارفة. مع ذلك إلا أنه لم يلقِ بالًا لسكانها ولم يقم بفعل أي شيء من أجل نسائها اللواتي حملن إلى المعسكر. منحه تدمير مدينة ميقدوبرغ مكانة سامية في كتاب جون فوكس: «**كتاب الشهداء**» (1663) بوصفه صورة مصغرة عن الشر. وبعد سنوات من هذه الحادثة، كان البروتستانتيون يردون على الكاثوليك السائلين للرحمة بأننا سنريكم «رحمة ميقدبورغ» و«عدالة ميقدبورغ».

(2) لقراءة تشكك في الأصول الدينية للحروب الدينية، راجع:

William Cavanaugh, **«A Fire Strong Enough to Consume the House': The Wars of Religion and the Rise of the State»**, Modern Theology 11, no. 4 (October 1995): 397 _ 420.

(3) Cited in Gordon Rupp, The Righteousness of God: Luther Studies (London: Hodder Hodden and Stoughton, 1953), 259.

(4) Rupp, **The Righteousness of God**, 263.

(5) A. G. Dickens, **«Luther and the Humanists»**, in Politics and Culture in Early Modern Europe, ed. Phyllis Mack and Margaret Jacob (New York: Cambridge University Press, 1987), 202. Lewis Spitz, **Luther and German Humanism** (Aldershot: Variorum, 1996), 70, 76, 78.

(6) Martin Brecht, Martin Luther, 3 vols. (Stuttgart: Calwer, 1983 _ 87), 2:212.

(7) Harry J. McSorley, **Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Th eological Study of Luther's Major Work,** «The Bondage of the Will» (New York: Newman Press, 1968), 63.

(8) Albert Rabil, **«Desiderius Erasmus»**, in Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy, ed. Albert Rabil, 3 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), 2:250.

(9) Ep. 1113, Correspondence, 7:313.

(10) Erasmus, **The Collected Works of Erasmus**, vol. 76: Controversies: De libero arbitrio. Hyperaspistes 1, ed. Charles Trinkaus (Toronto: University of Toronto Press, 1999), xlii

(11) Cited in Rupp, **Righteousness of God**, 265 _ 66.

(12) Erasmus, **Collected Works**, 76:lvii.

(13) Cited in James D. Tracy, **«Two Erasmuses, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of De Libero Arbitrio»**, Archiv für Reformationsgeschichte 78 (1987): 40.

(14) Brecht, Martin Luther, 2:276.

(15) Rabil, **«Desiderius Erasmus»**, 251.

(16) Rupp, **Righteousness of God**, 268.

(17) Erasmus, **Collected Works**, 76:lxxi.

(18) On this point, see his letter to Pirckheimer of 21 July 1524. Ep. 1466:67, **Opus Epistolarium**, 5:496.

(19) هناك احتمالية بتأثره في اختياره للموضوع من قبل القسيس الإنكليزي جون فيشر، والذي كتب مقالة ضد لوثر، ومن قبل كوتبيرت تونستل، والذي قال بأن رؤية لوثر للحرية جعلت الإله مصدرًا للخطيئة.

(20) Brecht, **Martin Luther**, 2:220.

(21) Rupp, **Righteousness of God**, 268.

(22) يشر روب إلى إراسموس قد اختلجت كتابته الوضوح، ولكن بعض السموم تعرضت لها، وعلى الرغم من قساوة وتسلط لوثر إلا أنه كان في نظر إراسموس مجرد صراع بين فيل ودوبور.

(23) Erasmus, **Collected Works**, 76:93; Ep. 1667 in Allen, Opus epistolarium, 6:262 _ 63.

(24) ترى ماريجوري رورك بويل بأن لوثر لم يقرأ كتاب **Hyperaspistes** على الأرجح لأن كتاب **الانتقادات** قد أثار الشكوك الأخيرة حول مواقفه.

(25) Erasmus, **Collected Works**, 76:xl.

(26) WATr, 1:195. **Rupp, Righteousness of God**, 267.

(27) أعتمد في النقاش اللاحق حول المفهوم الهلينسي عن الحرية والإرادة على بيرنارد ويلز.

(28) **Lucretius De rerum natura** 2. 251 _ 60.

(29) Ibid., 4.877 _ 91.

(30) Cicero Tusculan Disputations 4.6. See Neal W. Gilbert, «The Concept of Will in Early Latin Philosophy», **Journal of the History of Philosophy 1** (1963): 22.

(31) Seneca **De ira** 2.1 _ 2.

(32) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 57 _ 58.

(33) Gilbert, **«Concept of Will»**, 32.

(34) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 204.

(35) Philip Watain, Let God be God! **An Interpretation of the Theology of Martin Luther** (Philadelphia: Fortress Press, 1947), 34 _ 35;

(36) **Lectures on Romans**, 1515 _ 16, WA 56:382.21 _ 383.19; LW 25:373.

(37) Erasmus, **Collected Works**, 76:305.

(38) Ibid., 76:306.

(39) Ibid., **Collected Works**, 76:306

(40) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 255.

(41) Ibid., 254.

(42) Ibid., 259.

(43) Erasmus, **Collected Works**, 76:307.

(44) يتعاطى سيسرو مع هذه المواضيع في عدد من أعماله، من ضمنها القدر، التناقضات الرواقية، وفي طبيعة الآلهة. ولم يعلم إراسموس أو لوثر أي شيء عن الشكوكية البيرونية.

(45) وضعت بويل أكثر المحاججات تماسكًا حول قراءة النقاش الدائر بين لوثر وإراسموس ضد الخلفية الفكرية لهذا النقاش القديم في كتابها **الإصلاح والخطابة**. والمحاججة التالية تعتمد على عملها. ومع ذلك فأنا أزيد على ما قامت به لأستعمل المصادر القديمة لا لأقرأ البنى الخطابية فحسب في هذه الأعمال، بل تتخلخل المحاججة ما بين سطور النص.

(46) Manfred Hoff mann, **«Erasmus im Streit mit Luther»**, in Humanismus und Reformation: Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konfl ikten ihres Zeit,ed. Otto Hermann Pesch (Munich: Schnell und Steiner, 1985), 107.

(47) ترى بويل بأن الكتاب كان محاولة لتقويض كامل العملية القضائية ضد لوثر.

(48) تدعي بويل بأن الهدف الحقيقي للكتاب كان لإرشاد لوثر وبأن سؤال حرية الإرادة لا يعدو كونه ذرًا للرماد على العيون. مع ذلك فلا وجود لسبب لأن لا يكون الكتاب باحثًا عن إرشاد لوثر وفي الوقت ذاته أن يكون استدراكا حقيقيًا لقضية حرية الإرادة. تؤكد بويل على إراسموس كان على قناعة بعدم أهمية حرية الإرادة.

(49) على الرغم من اعتقاده بأن لوثر كان يتصرف بحماسة شديدة في بعض الأحيان، إلا أن إراسموس صرح بعدم اعتقاده بأن عقيدة لوثر تجديفية.

(50) Erasmus, **Collected Works**, 76:199.

(51) Ibid., 76:210.

(52) Ibid., 76:218.

(53) Ibid., 76:252.

(54) Ibid., 76:245, 261.

(55) Ibid., 76:190.

(56) Ibid., 76:286, 77:349.

(57) Ibid., 76:289.

(58) Cornelis Augustijn, Erasmus: **His Life, Works, Influence, trans. J. C. Grayson** (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 139.

(59) Charles Trinkaus, **«Erasmus, Augustine, and the Nominalists»**, Archivfur Reformations geschichte 67 (1976): 9.

(60) Rabil, **«Desiderius Erasmus»**, 254.

(61) كانت الرؤية المتعلقة بالحرية والتي قام إراسموس بإيعازها للرواقيين هي أكثر أهلًا لأن توعز لبيل.

(62) Gerrish, **«De Libero Arbitrio (1524)»**, 196.

(63) Tracy, **«Two Erasmuses, Two Luthers»**, 72.

(64) Ibid., 208.

(65) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 285.

(66) Oberman, Luther, 216.

(67) من المفاجىء أن لوثر لم ينتهز الحديث عن مفهوم إراسموس البيلجاني حول الطبيعة من أنها في ذاتها إلهية.

(68) Boyle, **Rhetoric and Reform**, 60.

(69) Oberman, Luther, 301; Tracy, **«Two Erasmuses, Two Luthers»**, 44.

(70) WA 18:600 _ 601.29; LW 33:15–17.

(71) Boyle, **Rhetoric and Reform**, 46.

(72) WA 18:603.22 _ 23; LW 33:20.

(73) Boyle, **Rhetoric and Reform**, 47 _ 48.

(74) Boyle, **Rhetoric and Reform**, 53 _ 56.

(75) WA 18:605.32; LW 33:24.

(76) WA 18:719.9 _ 12; LW 33:190.

(77) WA 18:614.12 _ 35; LW 33:37.

(78) WA 18:712.35 _ 37; LW 33:181.

(79) WA 18:634.21 _ 635.7; LW 33:64 _ 65.

(80) Robert W. Jenson, **«An Ontology of Freedom in the De Servo Arbitrio of Luther»**, Modern Th eology 10, no. 3 (July 1994): 248; Rupp, Luther and Erasmus, 18.

(81) WA 18:635.17 _ 22; LW 33:65 _ 66.

(82) WA 18:743.35 _ 744.2; LW 33:227.

(83) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 339.

(84) WA 18:653.14 _ 24; LW 33:90 _ 91.

(85) On this point, see McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 336 _ 38.

(86) Hypognosticon 2.11.20, in Migne, **Patrologia Latina** 45:1632.

(87) Rupp, **Righteousness of God**, 277.

(88) Hans Blumenberg, **The Legitimacy of the Modern Age** (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), 127 _ 43.

(89) هذا ما يعنيه لوثر في نهاية الأمر بالحرية المسيحية.

(90) WA 18:685.5 _ 31; LW 33:139 _ 40.

(91) Peter Manns, **Martin Luther: Reformator und Vater im Glauben** (Stuttgart: Steiner, 1985), 74. See also Marius, Martin Luther, 461.

(92) WA 18:712.32 _ 38; LW 33:181.

(93) WA 18:708.37 - 38; LW 175.

(94) Rupp, **Luther and Erasmus**, 19; McSorley, Luther: **Right or Wrong**, 340.

(95) يطرح ميلتون هذا السؤال السامي في الجنة المفقودة: إن كانت القوة الإلهية هي المصدر الوحيد للخير والشر معًا، فلا يعني هذا بأن الشيطان قد عوقب بلا وجه عادل.

(96) WA 18:709.29 - 33; LW 33:176.

(97) Rupp, **Righteousness of God**, 280.

(98) WA 18:633.15 _ 19; LW 33:62 _ 63.

(99) WA 18:706.22 _ 32; LW 33:171 - 72.

(100) Evangelion am Ersten Sontage ynn der fasten. Matthew 4. WA 17, ii, 192.

(101) WA 18:615.31 _ 33; LW 33:37 _ 38.

(102) WA 18:729.21 _ 23; LW 33:206.

(103) WA 18:750.5 _ 10; LW 33:237. notes to pages 15 3 _ 160 329

(104) WA 18:783.17 _ 36; LW 33:288 _ 89.

(105) WA 18:626.38 _ 40; LW 33:53.

(106) WA 18:627.10 _ 12; LW 33:53.

(107) WA 18:627.22 _ 23; LW 33:54.

(108) WA 18:632.11 _ 12; LW 33:53.

(109) Erasmus, **Collected Works**, 76:293.

(110) Ibid., 76:294.

(111) Ibid., 76:11.

(112) Erasmus, **Collected Works**, vol. 77: Controversies: **Hyperaspistes** 2, 729.

(113) Ibid., 77:737.

(114) Ibid., 77:339.

(115) Ibid., 77:471.

(116) Ibid., 77:554 _ 55.

(117) Ibid., 77:650.

(118) Ibid., 77:711.

(119) Ibid., 77:340.

(120) Ibid., 77:476.

(121) Ibid., 76:lxxxii. Tracy, **«Two Erasmuses, Two Luthers»**, 57.

(122) Erasmus, **Collected Works**, 77:622.

(123) Ibid., 77:723.

(124) Augustine **Contra duas epistolas Pelagianorum** 2:21.

(125) Erasmus, **Collected Works**, 77:420.

(126) Ibid., 77:573.

(127) Ibid., 77:455.

(128) Ibid., 77:557.

(129) Ibid., 77:690.

(130) Ibid., 77:473.

(131) هذا الموقف يبدو متطابقًا مع موقف إيفان كارامزوف في كتاب ديستوفسكي الأخوان كارامازوف.

(132) Erasmus, **Collected Works**, 77:70.

(133) Ibid., 76:13; Augustijn, Erasmus, 144; Gerrish, «De Libero Arbitrio (1524)», 199.

(134) Erasmus, **Collected Works**, 77:710.

(135) Ibid., 77:591.

(136) Ibid., 77:593.

(137) Ibid., 77:703.

(138) Ibid., 77:539, 587.

(139) Ibid., 77:734 _ 35.

(140) Ibid., 77:648.

(141) Erasmus, The Colloquies of Erasmus, trans. N. Bailey, ed. E. Johnson, 2 vols. (London: Reeves and Turner, 1878), 1:186.

(142) Cited in M. M. Phillips, «Erasmus and the Classics», in Erasmus, ed. T. A. Dorey (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1970), 14; see also Rabil, «Desid erius Erasmus», 255 _ 56; Anthony Levi, Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis (New Haven: Yale University Press, 2002), 213.

(143) Cited in Spitz, **Luther and German Humanism**, 81.

(144) WA 1:146, Cor. 3.

(145) McSorley, **Luther: Right or Wrong**, 241.

(146) Erasmus, **Collected Works**, 77:662.

(147) Ibid., 77:676.

(148) Ibid., 77:672.

(149) Ibid.

(150) Ibid., 77:659.

(151) Ibid., 77:743.

(152) Marius, **Martin Luther**, 467.

(153) Ross King, **Michelangelo and The Pope's Ceiling** (New York: Walker Publishing, 2003).

(154) بدأ هذا المشروع منذ ست سنوات بعد اجتياح روما من قبل الجيش الإمبراطوري مصحوبًا بالعديد من القادة الفرسان اللوثرين.

الفصل السادس

نهج ديكارت نحو الحقيقة

أطلق ديكارت في بداية تأملاته الفلسفية هذا القول المأثور: «بداية الحكمة في الخوف من الإله»[1]. كان هذا الكتاب الذي لم يكتمل أبدًا والذي لا نعلم عنه إلا من خلال مذكرات بابيه وملاحظات لايبنيز، محاولة ديكارت المبكرة لتطوير العلم الذي وصفه لإسحاق بيكمان قبل أشهر معدودة في بدايات 1619:

لا أريد الوصول إلى شيء شبيه بما قام به رومان لول، بل أريد علمًا جديدًا يعطينا إجابة عامة لكل المعادلات الممكنة المتضمنة لأي كم كان متواصلًا أم منفصلًا، كل واحد منها إلى طبيعته الخاصة... فلا وجود كما أعتقد لمشكلة متصورة لا يمكن حلها بأي مستوى بواسطة مثل هذه الخطوط... لا يوجد شيء تقريبًا في الجبر سيظل منتظرًا أن يكتشف. وهذه بالطبع مهمة عملاقة ولا تطرح على عاتق شخص واحد، فهو بالفعل مشروع طموح جداً. ولكن من خلال الظلام المبهم لهذا العلم، رصدت لمحة من ضياء ومن خلال عونه أعتقد بأنني أستطيع أن أكون قادرًا على تبديد أكثر الغموض غلظة[2].

كانت النتيجة النهائية لهذه الجهود والتي تجددت وظلت على مدى السنين هي علم جديد مبني على نور المنطق الطبيعي، والذي أحدث ثورة في الفكر الأوروبي وساعد على إيجاد العصر الحديث. ولكن كيف لنا أن نفهم الادعاء بأن هذا ما صنع بداية العصر الحديث؟ نميل إلى الاعتقاد بأن الحداثة عصر علماني، ونرى ديكارت كأحد المسؤولين عن رفض الدين، فكيف لنا هنا أن نعي قوله بأن خوف الإله هو بداية هذه الحكمة الجديدة؟

من الممكن أن يكون لأصل القول هذا حدودًا دينية مشتركة كذلك. ففي العهد القديم إشارة إلى «الإله الحانق» الذي يطالب بالتزام شديد بتشريعه. والحكمة المشار إليها في

القول على إثر ذلك لا تعني التساؤل والتفكير، بمعنى آخر ليست الفلسفة أو العلم، ولكنها في التقوى والعبودية. ولكن هل هذا ما يعنيه ديكارت عندما يستفتح بالقول المأثور هذا في نصه؟ ومن هو الإله الذي يولد الخوف ويحيل إليه هنا؟ من الصعب أن نعتقد بأن الإله الذي يفكر به ديكارت هو إله المدرسيين العقلاني أو الأفلاطونيين المحدثين أو الإنسانويين. أريد أن أقترح بأن الإله في نظر ديكارت الشاب هو الإله الاعتباطي غير المتنبأ بأفعاله والذي برز أول مرة في فكر أوكهام وتجلى في إله لوثر الكامن. هو الإله الذي ظهر بشكل مرعب في الحروب الدينية بنظر ديكارت، والذي فتح مجالًا لحكمة جديدة، ولكن كيف من الممكن أن تكون تجربة الإله الشرير مولدة النور الطبيعي الذي وصفه ديكارت لبيكمان في الرسالة المقتبسة سابقًا، نور سيجد طريق الظلمة والضلال الحادث بسبب هذا الإله كامن، وستقوم بتأمين التنوير المطلوب لبناء حصن المنطق الذي أصبح العصر الحديث؟ كيف يمكن للنور أن يشع من داخل الظلمة؟

سأجادل في هذا الفصل بـأن ديكارت سعى إلى نظم حصن عقلي معارض لإله الإسمانية المرعب، حصن لن يمنح الفرد اليقين والضمان فحسب، ولن تخفف أو تمحي عيوب الطبيعة، بل ستنهي الصراع السياسي والديني الذي مزق أوروبا إلى أجزاء. هدف ديكارت إلى تحقيق ذلك وجعل الإنسان متسيدًا على الطبيعة من خلال تطوير علم رياضي يستطيع تأمين صورة عن العالم الحقيقي الكامن وراء الظواهر. بالإضافة إلى أنه وعلى الرغم من اعتماد ديكارت على العديد من المصادر الشائعة في التراث الإنسانوي وبالتحديد على الهرمسية من أجل تشييد حصنه، يقوم بنهاية الأمر بتأسيس بناءه على أسس مختلفة تمامًا عن الأسس الإنسانوية. يؤكد ديكارت حاله كحال أغلب الإنسانويين على استقلالية الإرادة البشرية وقدرة الإنسان على جعل نفسه حاكمًا متسيدًا على الطبيعة من خلال فهم قواها الكامنة والتلاعب بها. وعلى عكس الإنسانويين لا يمنح حرية الإنسان بناء على قدرة الإرادة الشخصية، بل وفقًا لحقيقة أن إرادتنا حالها كحال إرادة الإله الغير متناهية. إن هذا الفهم اللامتناهي جوهري بوصفه لبنة تأسيسية لعلمه، وفي هذا السياق يعتمد علم ديكارت مفارقة على الإله الذي يخافه ويعبده. إن النور الطبيعي الذي يؤمن به هو جوهري في تكوين العالم الحديث، وهو بالتالي النور الذي يشع خارج ظلمة الألوهية هذه.

الخلفيات التاريخية والجغرافحيوية لفكر ديكارت

كان تنامي الإصلاح في أوروبا قويًا وواسع الانتشار، فقد برز الإصلاحيون في أوروبا من

خلال استلهامهم للوثر، وكرد فعل على تجاوزات الكنيسة في مجالاتها. جلب زوينجلي في عام 1520 الإصلاح إلى سويسرا، فيما شكل العديد من أتباعه الأصوليين بعده بوقت قصير حركة القائلين بتجديد العماد، والتي انتشرت في أرجاء أوروبا، خصوصًا بين الطبقات الدنيا. بدأ التحول في الكنيسة الإنكليزية في 1529 مع نزاع هنري الثامن مع البابا، ومن ثم اكتمل في 1536 مع «مرسوم الانفصال». نشر في العام ذاته كالفن نسخته الأولى من «مؤسسات الدين المسيحي» والذي شكل التطور اللاحق على الإصلاح الكنسي في هولندا واسكتلندا وفرنسا وهنغاريا وأجزاء من ألمانيا كذلك. فيما يسّر الاستعمال المتزايد للصحافة المطبوعة الانتشار السريع للإصلاح الكنسي، ولكن عن طريق دعم الأمراء والذين وجدوا معارضة روما أمرًا مثيرًا. كانت بداية الإصلاح المضاد الكاثوليكي تعود عادة إلى مجمع ترنت (1545 ـ 1563) والتي وحدت فيه عقيدة الكنيسة (وبالتالي إزالة مسيحية عصر النهضة التعددية) وبلورت السلطة البابوية، وخولت الصلاحيات لمحاكم التفتيش، ولكن ما كان في ذات الأهمية هو تشكيل الحركة اليسوعية التي نذرت الطاعة المطلقة للبابا. اندلعت أول الحروب الدينية في ألمانيا عام 1546 ولم تنتهي حتى 1555 من خلال سلام أغسبورغ، والذي سمح للأمراء بتقرير الاعتقاد الديني للأراضي التي تقع تحت سلطتهم. وبعد ذلك بفترة قصيرة اندلعت حرب في فرنسا، والتي اشتد وطيسها في النصف الأخير من القرن السادس عشر، لتعاني من تسع حروب دينية ممتدة من 1562 إلى 1598 والتي تضمنت مجزرة يوم القديس بارثلوميو الرهيبة. توجت هذه الفترة من الحروب بالحرب المسماة بحرب الهنريين الثلاثة (1584 ـ 1589) وحرب التحالف (1589 ـ 1598)، والتي لم تنته إلا عندما تحول البروتستاني هنري النافاري إلى الكاثوليكية وقبل العرش الفرنسي متسميًا بهنري السادس. قام بإصدار مرسوم نانت عام 1598، ضامنًا حرية المعتقد وحرية عبادة محدودة للبروتستانتيين المسيحيين، سامحًا لهم بتحصين مدنهم وتأمين حراسة أميرية لرؤساء الأبرشية. ظل هذا المرسوم فاعلًا حتى 1658، ولكن بعد اغتيال هنري السادس عام 1610، اندلعت الحرب مرة أخرى ونقض المرسوم. تسارعت الحدة بعد قدوم ريتشيليو لسدة الحكم عام 1624 ناذرًا بكسر شوكة البروتستانتيين الفرنسيين. وكان ملتزمًا بكلمته حينما ألقى القبض على لاروتشيلي عام 1627 ملغيًا الاستقلال المؤسسي للبروتستانتيين الفرنسيين بمرسوم الياس عام 1629.

لم تكن فرنسا هي الدولة الوحيدة التي مزقتها الحروب، فكل أوروبا تقريبًا ابتلعها هذا الصراع. تمركزت حرب الثلاثين عامًا (1618 ـ 1648) في ألمانيا ولكنها زعزعت أغلب

وسط وشمال أوروبا. بدأت هذه الحرب عندما أصبح فيرديناند الثاني الإمبراطور الروماني المقدس، وسعى إلى قمع البروتستانتية في كل أراضيه، فثارت بوهيميا وهي منطقة مكتسحة من قبل البروتستانتية وعرضت العرش لفريدريك المنتخب من البيليطانية، ومناصر الإصلاح الكنسي البروتستانتي. أصبح فريدريك ملكًا في تشرين الأول/ أكتوبر 1619 ولكنه حكم حتى تشرين الثاني/ نوفمبر الثامن من عام 1620، عندما هزمت قواته في معركة الجبل الأبيض. عنونت هذه الهزيمة توازن القوى، وجرت كل الدول الأوروبية إلى الصراع[3]. فيما انتهت الحرب الأهلية في الأراضي الألمانية مع اتفاق سلام براغ في أيار/ مايو من عام 1635، ولكن الاقتتال استمر، بسبب تدخل القوات الأجنبية الضخمة من فرنسا وإنكلترا والسويد. ولم تنته الحرب إلا مع اتفاق سلام فاليا الغربية عام 1648. كانت أواخر سنين هذه الحرب معاصرة للحرب الإنكليزية الأهلية التي ماثلتها ضراوة، ولكنها كانت أقل خرابًا من العام 1642 إلى 1651.

من الخطأ أن يعتقد بأن سؤال القوامة الدينية هو العامل الوحيد في الحروب الدينية. يرى تيلي على سبيل المثال، بأن هذه الحروب كانت في الحقيقة أقرب إلى كونها نتاج الجهود المبذولة من أجل توحيد الدول القومية أكثر من كونها حروبًا دينية[4]. على الرغم من وجود العديد مما يمكن قوله بخصوص هذا القول، وعلى الرغم من صحة أن توحيد سلطة الدولة كان جزءًا لا يتجزأ من العملية، ولكن هناك شك بسيط أيضًا بكون أن المتورطين الرئيسيين في هذه الحروب والعديد من الوحشيين بينهم اعتقدوا بأنهم يقومون بعمل الإله، لا من أجل الملك. بالتالي، على الرغم من أننا لا نستطيع إرجاع الحروب بكل بساطة إلى الخلافات الدينية، فلا وجود لشك بأن الدين في عديد من أشكاله وطرقه أسهم في العصبية والمذابح التي ميزت هذه الحروب عن غيرها.

كان ديكارت (1596 - 1650) ملمًا بشكل عاطفي بصراعات زمانه[5]، فعائلته كانت كاثوليكية ولكن كانت لها صلات ببروتستانتية فرنسا. عاشوا في بواتو والتي كانت موطنًا للبروتستانتيين الفرنسيين، ولكنه امتلك صلات قريبة في شاتيلوغو، وهي مدينة محمية تحت مرسوم نانت. توفيت أم ديكارت في عامه الأول وتزوج والده مرة أخرى، ليدعه في عناية جدته وعمه الأكبر ميشيل فيراند، والذي كان قاضيًا في شاتيلوغو. كان والد ديكارت إلى جانب العديد من أقاربه محامين أو قضاة، ومن الجلي أنهم توقعوا بأن ينتهج ديكارت مهنة مماثلة في الخدمة الحكومية[6].

أرسل ديكارت بصحبة أخيه الأكبر عام 1606 إلى المدرسة اليسوعية لافليج وهي المدرسة التي تأسست قبل عامين بواسطة هنري السادس[7]. كان هدف المدرسة أن تحضر النبلاء للخدمة الحكومية، وكانت تحوي منهجًا كلاسيكيًا اعتمد على التعاليم المدرسية والإنسانوية معاً. أديرت المدرسة بأسلوب مساواة يتغافل عن الرتب بشكل مجمل لا تام، وتم ضبط حياة الطلاب بشكل دقيق، وبشكل منع العقوبات الجسدية وحض على المعاملة الودية مع معلميهم، وهذا ما انعكس على تجربة ديكارت. أبدى قريب ديكارت البعيد الأب إتيان تشارليت اهتمامًا كبيرًا به، جعلت من الفيلسوف يراه الأب الحقيقي له[8]. حتى في هذه البيئة الضيقة لم يكن ديكارت محميًا من حوادث زمانه. كان أثر اغتيال هنري السادس حاضرًا في المدرسة، وشهد ديكارت نفسه مراسم دفن قلب هنري السادس في كنيسة لافليج[9].

كان تعليم ديكارت سببًا في إلمامه بالخلافات الدينية والنقاشات اللاهوتية في عصره. فقد درس أرسطو وتوما الأكويني في دراسته للميتافيزيقيا ودرس سواريز وليسيوس في الفلسفة الأخلاقية[10]. اطلع من خلال سواريز على توما الأكويني والمدرسي جون سكوتس أريجينا وانسلم وبونوفينتورا والإسماني أوكهام وروبرت هولكوت ومارسيليوس الأنجيني، وغابرييل بييل، وغيرسون وبيتر دي الي واندريس النيوكاسلي[11]. بالإضافة إلى معرفته بالمؤلفات الرياضية للإسماني نيكولاس الأوريزمي والمؤلفات العلمية نيكولاس الكوسي والمؤلفات الطبية لفرانسيشكو سانشيز[12]. قد يكون درس مع فرانسيشكو فيرون عندما كان في لافليج، وهو الذي نافح عن الكاثوليكية بتعصب وقدرة في المناظرات مع البروتستانتيين[13]. أحد معلميه كان إسمانيًا على الأغلب، وآخر قد يكون قد درس الانحياز الإلهي، على الرغم من إلمام ديكارت الجيد بالمعتقدات هذه في دراسته للمناقشات المدرسية[14]. إلا أن تعليم ديكارت لم يكن محدودًا بالمنهج التقليدي، فمن الأكيد أنه قرأ ميشيل دي مونتين، وأمادي دي جول، وإما أنه قرأ أو سمع بجاليلو[15]. منح على الأغلب فرصة الوصول لكل ما فيه مكتبة المدرسة، واستفاد من هذه الفرصة وقرأ نصوصًا غامضة في الكيمياء والهرمسية والسحر، فكان لهذه الكتب تأثيرًا مهمًا عليه. يخبرنا ديكارت بالقليل عن معتقداته الدينية دون حقيقة أن دينه هو دين ملكه وبلده، وهذا يشير بوضوح على ما يبدو إلى أن ديكارت كان فرنسيًا كاثوليكيًا، ولكن هذا بعيد كل البعد عن الحقيقة لأن ملكه في ذلك العصر كان هنري السادس، وهو من تحول إلى الكالفينية بانتهازية، فقد اختار العيش في أواخر حياته في بلدان بروتستانتية مثل هولندا وبوهيميا أو السويد وفرنسا[16].

درس ديكارت القانون من عام 1641 إلى 1616 في بواتي، ثم في ثورة ضد لوي الثالث عشر. انضم إلى جيش السلم في موريس عام 1618، بسبب كونه الابن الثاني[17]، إلا أن ديكارت لم يشهد أي اقتتال، وقضى وقته في هولندا يدرس الهندسة العسكرية والرياضيات[18]. وفي تلك الفترة التقى بالفيزيائي الشاب والمفكر إسحاق بيكمان، والذي أصبح مرشده الروحي، ومن خلاله تلقى الباعث الفكري الحتمي الذي جعله يعيد توجيه حياته.

لاحظ بيكمان الفيلسوف الماهر عبقرية ديكارت، وشجعه بشدة على التخلي عن كل التطلعات الأخرى وأن يصبح باحثًا عن الحقيقة[19]. عملا معًا في الرياضيات وقاما بقراءة عدد من النصوص الهرمسية معًا. كان تأثير بيكمان عميقاً[20]، إلا أن ديكارت لم يتبع المسلك الذي حضه عليه بيكمان فورًا، وبدلًا من ذلك توجه إلى ألمانيا عن طريق كوبنهاجن، حتى ينخرط في الحروب الدينية المندلعة في ذلك الزمن. من المتعارف عليه أنه كان فردًا في جيش ماكسميليان الأول، وهو الأمير الكاثوليكي لبافاريا، والذي تحالف بعد ذلك مع الإمبراطور الجديد فيرديناند الثاني، وهزم قوات فريدريك البروتستانتية، ملك بوهيميا والمنتخب من قبل البيليطانية، في معركة الجبل الأبيض. إلا أن واتسون يشير إلى وجود القليل من الأدلة على هذه الحقيقة، وأقرب ما يكون إلى الواقع أنه خدم في الطرف البروتستانتي منذ تحالفهم مع فرنسا. على أية حال، فلا وجود لدليل موثق بأن ديكارت حضر في أي واقعة، أما قراءة بايي لمشاركة ديكارت في اغتصاب بوهيميا، فهي بروباغاندا كاثوليكية مستبعدة الحدوث[21].

كان مكوث ديكارت في ألمانيا إبّان نشاط فكري عالي، وهذا يعود في جزء منه إلى الثورة الفكرية التي وجدها هناك. تزوج المنتخب في عام 1613 إليزابيث ستوارت ابنة جيمس السادس ملك إنكلترا واسكتلندا، وهذا ما جعل أراضيه تغمر بالرموز الفكرية للنهضة الإنكليزية، وخصوصًا المفكرين البروتستانتيين ممن اعتمدوا على النزعات الهرمسية للفكر الإنسانوي، فقد قاموا بتنظيم أنفسهم داخل مجتمع علمي سري يماثل اليسوعيين ويعاديهم. تميت تسميتهم بالصليب الوردي[22]. اعتمد هؤلاء على أعمال الأنسانويين الطليان من أمثال جيوردانو برونو وفيسينو بل بالإضافة إلى الهرمسية المجوسية من ضمنهم كورنيليوس أجريبا وروبرت فلود. على الرغم من مقابلة ديكارت في ألمانيا لعدد من المنتمين لهذا النظام وأعجب بهم بأهدافهم وبأسلوب حياتهم الاعتزالي[23]. إلى جانب مشاركته لبعض

الحماس الناجم عن خيالاتهم حول نهاية العالم والناشئة عن ذات الإشكالات اللاهوتية والسياسية التي قادت إلى حرب الثلاثين عامًا[24].

يبدو بأن ديكارت كان ملمًا في ذلك الوقت ببعض المؤلفات الهرمسية والكيميائية التي اعتمدوا عليها من وقته الذي قضاه في لافليج واطّلاعه على بيكمان[25]. يعتقد تشارلز آدم بأنه قد يكون قرأ أكثر الأعمال الهرمسية أهمية وهو كتاب كارنيليوس أجريبا «الفلسفة الكامنة»[26]. قوي هذا التعاطف مع الهرمسية من خلال اتصاله بالرياضي المنتمي للصليب الوردي جوناس فاولهابر خلال فترة إقامته في ألمانيا. من الجلي أن الصليب الوردي كان له تأثير على ديكارت، وساعد على تشكيل مشروعه الفلسفي المبكر[27]، ودراسة مبسطة لمذهب الصليب الوردي ستوضح لنا السبب وراء ذلك.

وضع عماد مذهب الصليب الوردي من خلال بيانين رسميين، «شهرة مذهب الصليب الوردي» كتب بالألمانية ونشر عام 4161، و«الجهر بمعتقد مذهب الصليب الوردي»، كتب باللاتينية ونشر عام 5161. أما العمل الثالث لمذهب الصليب الوردي كان «الاقتران الكيميائي لمسيحي الصليب الوردي» نشر عام 1616. كانت رواية غير مباشرة لزواج فريدريك الساد البيلانطي بإليزابيث ستوارت[28]. كان معتنقوا مذهب الصليب الوردي في أصلهم مفكرين هرمسيين سعوا إلى فهم النظام الكامن في الطبيعة من أجل أن ينالوا السيطرة عليه. فقد كتب أجريبا على سبيل المثال في عام 1655 بأن «يعرف الساحر... بأنه من أعطته الروح معرفة سرائر الطبيعة من قبل الفضل الإلهي»[29]. بالتالي قسّم المفكرون العالم إلى جواهر مفكرة ومصاديق، وسعوا إلى تهيئة أنفسهم لوحي الحقيقة الكامنة في الجواهر غير المادية من خلال طرد وهم العالم من أذهانهم[30]. اعتقدوا في أنفسهم أنهم معانون في سعيهم لتحصيل هذه الحقائق من قبل أرواح أولمبية، والتي قامت بتصفية الطريق من كل أشباح العالم التي تحيط بالأشياء كلها[31]. إلا أن الطبيعة لم تقدم أسرارها بدون صراع بل وجب عليهم أن يعذبوا ويقطعوا إلى أشلاء من أجل اكتشاف الحقيقة[32]. بالتالي فقد رأوا الحاجة للأدوات العلمية، بالإضافة إلى أن الطبيعة في نظرهم قد تفهم لا باللغة الاعتيادية ولكن من خلال تطبيق الرياضيات فقط[33]. لا تهدف هذه المعرفة بالنسبة لهم إلى المكتسب الشخصي ولكن إلى النمو الجذري للبشرية من خلال إطالة الحياة البشرية وإزالة العوز والعلل[34]. كانت لديهم ست قواعد صريحة: 1 ـ تقديم المساعدة الطبية دون مقابل. 2 ـ أن يرتدوا ملابس مميزة. 3 ـ أن يجتمع بعضهم ببعض مرة في السنة. 4 ـ أن يبحثوا عن خليفة

مستحق. 5 ـ أن يستعملوا الحروف سي.أر أو أر.سي علامة لهم. 6 ـ أن يبقوا الأخوية سرًا لمئة عام[35].

شجع بيكمان ديكارت على اتباع مثل هذا المنهاج، وفي ألمانيا اكتشف آخرين يعيشون مثل هذه الحياة. بدت هذه التجربة مثرية لرغبته في استكمال عمله على العلم الجديد الذي وصفه لبيكمان سابقاً. خلال مكوثه في شتاء مبكر في قرية ألمانية صغيرة قرب ألم بدون صحبة أو أصدقاء، كان ديكارت مقتنعًا بأن الوقت مناسب من أجل محاولة إنشاء أسس للعلم الذي أراد تطويره. وكانت هذه هي المهمة التي سخر نفسه لها في غرفته الدافئة الصغيرة. يصف ديكارت هذه البداية في موضعين، في مقطع الأولمبيا في مذكراته القصيرة، وبشكل أكثر تفصيلًا في الجزء الثاني من كتابه: «مقال في المنهج». وكما نرى جميعًا، فكل هذين المصدرين يشيران إلى أنه وفي العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1619، قضى ديكارت اليوم في سلسلة من التأملات التي لم تبدأ من خلال أفكار ميتافيزيقية مجردة، ولكن من خلال معايير من أجل تمييز الفني والمشرع والعالم الجيد في ظل عالم فشل في إيجاد مبدأ لنظام يستطيع الحد من العاطفة الدينية، ويؤسس للسلام السياسي. إن المنهج الذي يتبعه ديكارت في شكوكه هو منهج يقود بعيدًا عن السياسي ويقترب إلى الذات، ولكنه ليس منهاجًا من الانسحاب والتقهقر، وليس مجرد محاولة لحماية نفسه أو الحفاظ على استقلاله الذاتي وفق النموذج الذي خطه بيترارك أو دي مونتين. إن التقهقر إلى الذات هو جزء لا يتجزأ من جهوده لاكتشاف الأسس للتحول الجوهري للمجتمع الأوروبي مبنيًا على منهجية معينة في تقرير الحقيقة. إن «تقهقره» في هذا المعنى يتبع منهاجًا لمذهب الصليب الوردي. فهو يحاول بأسلوب هرمسي أن يفصل الذهن عن جسده من أجل أن يحرر نفسه من أوهام العالم وبفعله ذلك يقوم بكشف نفسه لإلهام خيالي[36]، إلا أن هدفه ليس شخصيًا بل عامًا وبمعنى ما سياسي.

كان تاريخ يومه المصيري يضج بأهمية كبيرة بل ربما روحية لديكارت. كان يوم العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1619 هو ليلة يوم القديس مارتن. كان هذا هو اليوم الذي أسس فيه إيجانتيوس لويولا النظام اليسوعي[37]. بالإضافة إلى أن هذا اليوم كان يعد نهاية الجو الدافئ في بلدة ديكارت توراين، وشعبيًا كان يعد بداية الشتاء، بالإضافة إلى كونه يوم فتح البرلمانات في فرنسا. تلقى ديكارت شهادة البكالوريوس في التاسع من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1614 وشهادة القانون المدني العام في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1616.

قابل بيكمان لأول مرة في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1618، وحدث حلمه في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1619. إلى جانب أنه واصل اعتبار هذا التاريخ ذا أهمية. فقد ادعى في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1620 بأنه قد بدأ (في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1620 علىٰ نحو محتمل) في فهم أسس اكتشافه المثير. كتب في العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1640 إلى ميرسين بأنه قد أرسل التأملات إلى هيجين في اليوم السابق، وأنه في اليوم نفسه أعلن نيته نشر كتاب: «المبادئ»[38].

استنادًا إلى روايته الخاصة، أمضى ديكارت كامل العاشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1619 متفكرًا، واضعًا الأسس لما وصفه بالعلم الإعجازي. وبعد هذا اليوم من التفكر المحموم المليء بالحماسة، ذهب ديكارت إلى النوم متنبئًا بحلم يثبت اكتشافه العظيم. لم يخب ظنه فقد تعرض لسلسة من الأحلام (إما اثنان أو ثلاثة هذا يعتمد على المعلق) والتي تركته مقتنعًا بأنه اختار السبيل الأصح في حياته، وبأنه اكتشف منهجًا سيقود إلى الحقيقة دون زلل[39].

كانت معاني وأهمية حلم/ أحلام ديكارت هي موضوع الجدل الذي شغل كل باحث ديكارتي معروف تقريبًا بل حتى أعظم «الباحثين في الأحلام» سيغموند فرويد وإن كان لمدة قصيرة. هناك تفسيرين مختلفين لحلمه/ أحلامه. تعتقد المدرسة الأولى بأن ديكارت قد وصف ما حدث في الليل بكل أمانة. وحتى بين هذه المجموعة هناك من أمثال فرويد الذين يعتقدون بوجود القليل مما يمكن الاستفادة منه في هذه الرواية، لأنه لا يوجد من يستطيع تفسير الحلم غير الحالم. بالتالي فما يمكننا معرفته يأتي من تفسير ديكارت الخاص للحلم فقط. فيما اعتقد مفسرون آخرون أكثر جرأة باستطاعتهم فك شفرة معنى رموز الحلم حتى وإن لم يشرحها ديكارت. بالنسبة لهم تكشف الأحلام النوايا العميقة خلف العلم الديكارتي والتي لا تكون واضحة دائمًا حتى لديكارت.

فيما تعتقد مدرسة أخرى بأن رواية الحلم كلها مفتعلة بالكامل أو أنها إعادة صياغة تامة لتجربة الحلم التي يجب أن ترى كعمل أدبي. جادل واتسون بصورة مقنعة بأن التفاصيل الدقيقة للحلم/ الأحلام التي اختلقت بواسطة بايي والتي أخذتها الأجيال المتعاقبة من باحثي ديكارت بالقبول بسبب رغبة ملحة في التوصل إلى قراءة لبواعث ديكارت الحقيقية[40]. فيما قبل آخرون التفاصيل بوصفها ديكارتية، ولكنهم اعتقدوا بأن قصة الحلم ما هي إلا مجرد منهجية لديكارت من أجل تقديم آراء مشبوهة سياسيًا أو لاهوتيًا. يشير الباحثون الداعمون لهذا الموقف إلى حقيقة وجود تراث من استعمال تفسير الأحلام في هذه الطريقة في الأدب

اللاتيني والتراث الهرمسي[41]. فـ «حلم سيسيبيو» لسيسرو هو أفضل الأمثلة وهو مألوف بلا شك لديكارت بسبب تعليمه اليسوعي.

من أجل استيعاب الأهمية لقصة الحلم المخبر عنها في «الأولمبيكا»، من الضروري أن نفهم بشكل تام بنية كتاب: «المفكرة الصغيرة» والتي هي جزء منها. يبدأ ديكارت «المفكرة الصغيرة» بعد مغادرته لهولندا (محاكيًا في ذلك بيكمان والذي كان يبقي في حوزته مفكرة مشابهة). تؤرخ صفحتها الأولى في أول كانون الثاني/ يناير من عام 1619، وقد كتبت في عدة شهور واحتوت على كثير من الفصول غير المنتهية، ولكن بدت مهمة لديكارت لأنه احتفظ بها لأكثر من ثلاثين عامًا، وقد وجدت بين أوراقه عندما توفي عام 1650. إن هذه المخطوطة كما يصفها تشانوت معقَّدة جدًا بنصوص مختلفة على جهات مختلفة من الصفحة وبعضها قد كتب من الأعلى إلى الأسفل. وكنتيجة لإعادة الهيئة الجيدة عن طريق كول (معتمدًا على جوشير)، نعلم الآن بأن ما فعله ديكارت كان الكتابة على جهة واحدة من الورقة حتى تمتلئ، ثم يقوم بقلب الكتاب والكتابة على الجهة الأخرى. حوت المخطوطة بالتالي على سبعة أجزاء. على أحد الجهات أربع أقسام، بارانسوس (18 صفحة من التأملات الرياضية) معنونة بتأملات في العلوم (صفحتان)، معنونة بالجبر (نصف صفحة)، و ديموقراطي (في أسطر معدودة)، وفي الجهة الأخرى ثلاثة أقسام، المقدمات (أربع صفحات)، التجربة (خمس صفحات)، والأولمبيكا (ست صفحات، مؤرخة في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1620)[42]. لا تبدو السلسلة الأولى متبعة أي نظام في عينه، تتطابق مع اهتمامات ديكارت في الرياضيات والعلم في الجزء الأول من السنة اللاحقة على مغادرة بيكمان. فيما تبدو السلسلة الثانية أشبه بتصوير مبكر لنص يعد من أجل النشر. وهذا المفهوم مدعوم من خلال مذكرات لايبنيتيز التي نسخها من المذكرة التي وعد ديكارت بإنهاء أطروحته بحلول الثالث والعشرين من شباط/ فبراير[43].

يظهر ديكارت تخوفه الواضح في المقدمات: «أنا كالممثل الذي يرتدي قناعًا حتى لا يظهر احمرار خديه خجلًا عندما يلقن على المسرح، أنا على مقربة من اعتلاء أعلى درجات هذا العالم، لأنني لم أكن إلا متفرجًا حتى هذه اللحظة، فأنا أتقدم مقنعًا»[44]. يكرر ديكارت هذا القول بلغة مختلفة بعض الشي في «القوانين»[45]. لماذا يعتقد بأن هذا التخفي ضروري؟ يعود ذلك في بعضه إلى قلقه من ارتباطاته بالمنتمين للصليب الوردي. فقد علم من الفترة التي قضاها في لافيليج مدى ارتياب الكاثوليكية الأرثوذكسية من الهرمسية. سعى الإصلاح المعاكس لسنوات عدة إلى الحد من التعددية الدينية التي نمت خلال فترة عصر النهضة

وهدفت إلى الهرمسية بالذات، عندما قاموا بحرق جيوردانو برونو على الصليب في روما عام 1600. إلا أن ديكارت يبدو آملًا بأن يعطيه هذا التوجه نوع المعرفة التي يرغب بها. وأثناء اتباعه لهذا المنهج، علم كذلك بأنه لا يمكن أن يقوم به إلا سرًا.

على رغم كل شيء إلا أن ديكارت لم يكن مترددًا في نقد معتنقي الصليب الوردي. فقد اعتقد بأن جهودهم كانت مشهودة، ولكنهم كانوا غارقين في الحيرة، وهذا يعود إلى افتقارهم لمنهجية تحليل للطبيعة والتصالح مع الحقائق الخفية التي سعوا إليها. ومثل هذه المنهجية هي ما اعتقد ديكارت بأنه يستطيع تأمينها لهم. سعت هذه المنهجية الجديدة بشكل خافت من خلال تفسير حلمه الموجود في «الأولمبيكا»، وطرحت في الأسابيع والأشهر اللاحقة على هذا الحدث بشكل تام وظهر لأول مرة في «القوانين» وبعدها في «مقال في المنهج».

على الرغم من عدم استطاعتنا البحث في الأحلام بشكل كامل حتى نظهر أن انعطافه عن الدين إلى علمه الجديد كان حاضرًا فيها، إلا أن تلخيصًا قصيرًا قد يعطينا فكرة عن التغير الجذري في تفكيره، والذي قاده بعيدًا عن الحياة التي عاشها إلى حياة فلسفية مكرسة لتأسيس علم جديد شامل مؤسس على تحليل الطبيعة.

يظهر تفسير الحلم في قسم «الأولمبيكا» في «المفكرة الصغير». يشير العنوان إلى أشياء أولمبيوس، أرض الآلهة اليونانيين. تقودنا هذه الإحالة إلى الوثنية والروحانية الهرمسية إلى سبيل الحقيقة. ونرى هذا في أحداث الحلم نفسها، فالأحلام هي انعطاف عن الدين إلى الفلسفة الطبيعية. كانت التجربة البارزة في الحلمين الأوليين هما الهلع، بينما يتصف الثالث بالهدوء التام والأمل. يقول ديكارت بأن الحلم الأول مرتبط بالماضي فيما الثاني مرتبط بالحاضر والثالث بالمستقبل. يخيم على الحلم الثالث خوف ديكارت من العقاب الإلهي لما يصفه بخطاياه السرية، ويذكرنا هذا المفهوم بمشكلة الضمير التي طرحها لوثر عن الإله كلي القدرة، واستنادًا الى ما قاله ديكارت في المقدمات، فمن الممكن أن يكون قد عانى خوفًا مماثلًا له كذلك. تجسدت خطيئته في الحلم الأول بروح شريرة أو ريح تضعه وتسبب له الألم. يحاول الذهاب إلى الكنيسة للصلاة، ولكنه يفاجئ بنفسه وهو يحاول الوقوف للحديث مع صديق بأن الريح تدفعه للذهاب باتجاه الكنيسة[46]. يتنبه إلى أنه وعلى الرغم من إمكانية أن يكون الإله هو من قاده بداية الأمر، إلا أنها الآن روح شريرة تعمل. ينقذ ديكارت بواسطة صداقة ومحادثة وكلاهما يخففان من قوى هذه الروح. يسمع ديكارت في الحلم

الثاني ضربة رعد ويستيقظ في رعب ليجد الهواء مليئ بشرر. ومن أجل أن يقرر ما إذا كانت هذه رؤية روحية أو ظاهرة طبيعية، يقوم بإغماض عينيه فتتلاشى. بالتالي فإن حل هلعه كان عن طريق تجربة[47]، يخبرنا في تفسيره الآخر بأنه شعر بروح الحقيقة تسيطر عليه. عرف بعض المعلقين روح الحقيقة هذه لأنه هي الإله، ولكن يشير كينينغتون بأن مثل هذه القراءة لا يمكن الدفاع عنها[48]. يواجه في الحلم الثالث سؤال أي السبل يجب أن يتبع في حياته، ويرى بديلان اثنان. أثناء نومه، يبدو السعي للشعر أكثر قبولًا (على نموذج النسخة الإنسانوية لأوسينيوس، شعراء الجسم)، ولكن عندما يستيقظ تبدو له الرياضيات الشاملة خيارًا أفضل (على نموذج فيثاغورس).

تظهر الأحلام بطريقة صحيحة كيف للحكمة أن تبرز من خلال الخوف من الإله، والذي يهدد بمعاقبة خطايانا ويسعى إلى قيادتنا إلى الكنيسة من أجل النجاة. إن الخطوات الحاسمة في إظهار هروب ديكارت من الإله ومن الرعب الذي ينميه هو في مجتمع الأصدقاء، والتجربة وعلم الرياضيات[49]. من المهم أن نتنبه إلى أن ديكارت من خلال هذا الهروب لا يتبع طريق الإنسانوية، فهي جذابة بالنسبة له، ولكن في حال نومه فقط. فلا يمكن للعالم الحقيقي أن يتحكم به إلا من خلال اتباع طريقة مختلفة، لا تركز على الإنسان أو الإله بل على العالم الطبيعي.

كثر ممن يرون هذه الرواية أقرب ما تكون إلى اختلاق أدبي يشير إلى قصص مشابهة عند الصليب الوردي. فقد تكن الرواية في هذا الحلم متبعة لنموذج مثل هذه القصص، إلا أنها ترفض المفهوم الهرمسي القائل بأن الخيال يظهر التجانس والنفور في العالم الطبيعي لصالح رياضيات تحليلية تستطيع أن ترسم وتكشف العلاقة الحقيقية بين الأشياء. على الرغم من أن مفهوم ديكارت الأصلي عن العلم قد يكون مدينًا في بعض الحالات لمذهب الصليب الوردي (وإلى حد ما إلى الهرمسية والإنسانوية الإيطالية)، إلا أنه ليس تابعًا لمذهب الصليب الوردي ولا هرمسي في منهجة أو بناءه المفهومي. بل هي تؤسس على أعمال بيكون وغاليلو ولكنها تستعمل منهجية من عمل ديكارت.

مهما كان المعنى الذي يقف خلف أحلام ديكارت، فمن الواضح أنه أحس بأنه قد فهم أسس العلم، أو على الأقل المنهج المستعمل في الوصول إلى الحقيقة. فعندما يروي القصة في «مقال في المنهج» يشير بأنه فكر بكل خطوات المنهج الأربعة، على الرغم من أن هذا يبدو مشكوكًا في صحته بالنظر إلى كونه لا يزال غير منجز في القوانين. يدعي بأنه متيقن

من أن تطور هذا العلم سيتطلب معرفة أتم بالعالم. بالتالي وأثناء استمراره في العمل على المشاكل الفردية وإجراء التجارب، لم يحاول تطوير هذا العلم إلى تمامه في ذلك الوقت.

عاد ديكارت إلى باريس عام 1622. كانت الحالة السياسية والثقافية مختلفة تمامًا عن تلك في هولندا وألمانيا. امتلك الكاثوليكيين زمام الأمور، ولكنهم شعروا بالتهديد من قبل ثلاث جماعات: المسيحيون الهرمسيون من أمثال متبعي الصليب الوردي والذين سعوا إلى المعرفة الكامنة في علل الطبيعة، الربوبيون والملحدون الذي أصبح رفضهم للتدين المتعصب للكالفينية رفضًا للمسيحية، والبيرونيون الشكاكون الذين اعتقدوا بأن التبرير الوحيد للعقيدة الكاثوليكية كان من خلال المذهب الإيماني[50]. كان مارين مارسين وهو أحد أكثر المفكرين الكاثوليك تحررًا، وربما هو الشخص المسؤول عن انتشار فكر ديكارت، قام مارسين على سبيل المثال بمهاجمة فيسينو وبيكو وجيوردانو برونو وكارنيليوس أجريبا وروبرت فلود، ولكنه انتقد الشكاكين بشدة من أمثال شارون[51].

ومع عودة ديكارت وجد نفسه متهمًا بأنه من أتباع الصليب الوردي. وقد تكون هذه التهمة قد ارتفعت بسبب آراءه، ولكن قد تكون أيضًا نتاجًا لحقيقة كونه متقوقعًا. وأيًا تكن حقيقة هذا الأمر، فقد كان مهتمًا بشكل واضح لا في مجرد سمعته بل بحريته وأمانه أيضًا، وبدأ في الظهور بشكل أكثر تدينًا على النطاق العام من أجل إخماد الشكوك ليغادر باريس بعدها بفترة وجيزة إلى إيطاليا التي ظل فيها لعامين.

عاد ديكارت في عام 1625 إلى باريس ومكث لثلاث سنوات. صيغت الحياة الثقافية في باريس في ذلك الوقت بواسطة سنين طويلة من الحرب والخلافات الدينية. كانت السوربون معقلًا للمدرسية التي أُحييت كجزء من الإصلاح المعاكس، ولكن خارج حيطانها انتشرت كاثوليكية أقل تقليدية وأكثر توقدًا. في حي آخر وتحت تأثير مونتين وشارون، كان العديد من الطبقات المتعلمة ممن تلقوا تعليمًا إنسانويًا يميلون بشكل متزايد نحو الشكية والمذهب الإيماني، بينما توجه آخرون إلى الإباحية[52]. كره الإباحيون المذهب المدرسي، وكانوا مهتمين بالعلم، ورأوا تهاوي الدين في الحياة الاجتماعية. كان العديد منهم مهتمًا بالشؤون الهرسمية والصليب الوردي. فيما كان أعضاءها ومن ضمنهم ناودي، جاسيندي، فييني، لي فاير، اليي ديوداتي، جين لويز جويز دي بلازاك، ثيوفيلي دي فياو، والأب كلاودي بيكوت الذي كان يعرف بالقس الملحد (والذي كان مسؤولًا عن شؤون ديكارت المالية). كانوا جميعهم مفكرون أحرارًا. كان بعضهم خليعًا واعتنق الربوبية والميكافيللية، بينما كان

آخرون أكثر اطِّلاعًا معرفيًا ودرسوا السياسية واللاهوت والعلم والفلسفة[53]. على الرغم من أن الدولة بشكل عام تسامحت مع نشاطاتهم عندما كانت في النطاق الخاص، إلا أن أي محاولة لتقديم أفكارهم بشكل علني كانت عرضة للعقاب الشديد[54].

على الرغم من انتماء ديكارت في مرحلة ما إلى مذهب الصليب الوردي ومعرفته الودية ببعض أعضاء مذهب الإباحية، إلا أنه لم يكن على الأغلب إباحيًا، وكان بلا شك ضد الشكوكية الإنسانوية التي كانت في قلب الموقف الإباحي. لم تكن الشكوكية من وجهة نظر ديكارت قادرة على حل إشكالات العصر، لأنها تقود إلى الاحتمالية فقط لا اليقين. والحدث الشهير الذي أصبح ديكارت مشهورًا بسببه يوضح هذا. أعطى الشاندو الكيميائي/ الخيميائي خطابًا في معقل السفير البابوي باجيني مهاجمًا أرسطو وواضعًا فلسفته الميكانيكية الخاصة، فمدحه الجميع على ذلك إلا ديكارت. وعندما سؤل ديكارت عن دواعي اعتراضه، صرح بأن الشاندو كان معاديًا للأرسطية، ولكنه جعل أسسه على مجرد الحجج الاحتمالية. تحداه الآخرون على التوصل إلى ما هو أفضل، ففاجئهم بإنجاز ذلك، واضعًا مفهومه عن الأفكار الواضحة الجلية[55].

كان هذا هو الاجتماع الذي تعرف فيه ديكارت على بيرولي لأول مرة. كان بيرولي أوغسطينيًا أسس الأوراتوريانز الفرنسية عام 1611 لتجابه اليسوعيين، وكان في الوقت نفسه يقوم بتأسيس جماعة دو ساينتس ساكرمينت، وهي مجتمع سري من الكاثوليك العلمانيين من أجل محاربة البروتستانتية التي لعبت دورًا مروعًا في السنوات اللاحقة. كان بيرولي مهتمًا بشكل كبير بديكارت. من يعتقدون بأن ديكارت كان كاثوليكيًا متحمسًا افترضوا بأن بيرولي أصبح مرشده الروحي، موكلًا إياه كتابة دفاع عن اللاهوت والميتافيزيقيا الأرثوذكسية. إلا أنه يبدو من المحتمل أن ديكارت كان خائفًا من بيرولي وحذرًا من عدم الانجرار إلى مكيدة الرجل[56]. وعلى أعقاب هذا الاجتماع، هرب ديكارت من باريس إلى هولندا البروتستانتية، مخفيًا مكان تواجده، ولم يعد إلى فرنسا إلا بعد ستة عشر عامًا. من المؤكد أنه بقي على اتصال ببعض الأوراتوريانز، خاصة جويلاومي جيبيوف، وقد يكون متأثرًا بمفهوم جيبيوف عن كلية القدرة الإلهية، ولكن لا يوجد الكثير من الأدلة التي تشير إلى أنه رأى من نفسه حاملًا راية مشروع بيرولي أو مشاركًا فيه. على الرغم من كونه منتقدًا للعلم الإنسانوي لأنه لم يسع إلا إلى الحقيقة الاحتمالية، إلا أنه لم يكن صديقًا لأي متعصب ديني.

لماذا غادر ديكارت باريس واختبأ عن عيون العامة؟ يقوم بنفسه بإعطائنا إجابة أولية لهذا

السؤال من خلال قوله المشهور: «يعش هانئًا من يعش دون أن يراه أحد»[57]. إن هذا الرأي الإنسانوي لا يغطي حقيقة الأمر، لأن ديكارت لم ينعزل عن المجتمع فعلاً. في الحقيقة، فقد تحرك كثيرًا وأمضى وقتًا في أمستردام، والتي أسماها بـ«عزلته المدنية»، وفي عدد من القرى الأصغر. بالتالي فلم يسع ديكارت إلى عزلة بيتراركية ريفية. بل كانت أقرب إلى رغبته في أن يجد مكانًا يستطيع فيه أن يعمل وينشر بشكل أكثر حرية وبدون خوف من الانتقام. كتب في الخامس من أيار/ مايو من عام 1632 أنشودة مدح في هولندا لصديقه الشاعر جين لويس جوي دي بالزاك: «أي بلد آخر يستطيع فيه الإنسان التمتع بمثل هذه الحرية، يستطيع فيه النوم بشكل كاف، تكون فيه الجيوش على قدم وساق لحراستك، يكون فيه الغدر والتسميم وتشويه السمعة أقل، والذي تجد فيه براءة العصور الماضية حاضرة؟»[58] من المهم أن نتذكر بأن قد تم اتهامه بكونه على مذهب الصليب الوردي. وبالنظر إلى العقوبات التي اتخذت في حق الإباحيين، فإن تخوفه من هذه التهمة لم يكن عبثاً. تنبه في «المذكرة الصغيرة» إلى الحاجة لإخفاء سماته الحقيقية، وأثناء سنواته التي قضاها في هولندا تطور بشكل كبير إلى إتقان هذا القناع. صقل ديكارت بدأب مظهره الأرثوذكسي على الرغم من أنه وعلى الأقل لاهوتيًا قد تبنى مواقف غير أرثوذكسية منذ وقت مبكر[59].

حاول ديكارت خلال سنوات مكوثه الأولى في هولندا أن يضع بصمة لمنهجيته ومذهب الأفكار الجلية والواضحة التي كان يعد لها خلال السنوات الماضية. كان هذا الجهد استمرارًا للعمل الذي ابتدأ قبل عام من سنة 1628 ولكنه تركه غير مكتمل وهو كتابه: «قوانين ضبط العقل». يبدو هذا العمل على السطح إنجازًا لخطة العلم الذي وصفه لبيكمان مبكرًا عام 1619 وفي تلك الأثناء لمارسين وغيره. إلا أن ديكارت لم يكمل العمل، ويبدو بأن هذا كان عائدًا لكونه قد بدأ بتأمل الافتراضات الميتافيزيقية واللاهوتية لعمله، ورأى إشكالات مطروحة من خلال فكرة كلية القدرة الإلهية كما ظهرت في الإسمانية وفي لاهوت لوثر وكالفن. اتكأت فكرة ديكارت الأصلية عن علم يقيني على الحقيقة الأبدية للرياضيات، مع ذلك فإن كان الإله كلي القدرة فلن تنطبق هذه الحقائق عليه، يجب أن يكون الإله قد خلقها ويستطيع مفهوميًا أن يعدمها، فلا وجود لضرورة ألزمت الإله بخلق الحقائق الأبدية، فقد يكون من الممكن أن يخلقوا على غير هيئتهم هذه[60]. قاده هذا الاستيعاب إلى أزمة شكية وإلى تأسيسه للنظرية المذهلة لخلق الحقائق الأبدية، والتي قوضت من فكرته الأصلية عن علم شامل.

كان هناك حدث ثاني أقنع فيما يبدو ديكارت على حاجة مشروعه لإعادة الصياغة. سعى ديكارت منذ 1628 إلى 1633 إلى تطوير علم كوبرنيكي والتي انتهت بمخطوطة عنوانها: «العالم». وصفه مشروعه لمارسين في مراسلة يوم الثالث عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1629 بنفس اللغة التي استعملها في كتابته لبيكمان قبل أكثر من عشر سنين: «بدلًا من شرح ظاهرة واحدة فقط، قررت شرح كل ظواهر الطبيعة، أي: الفيزياء كلها»[61] من الواضح أنه أمل بأن يحل هذا العمل محل أرسطو[62]. كان ديكارت على أهبة الاستعداد لنشر المخطوطة عندما علم بإدانة جاليلو: والتي جعلته يقوم بسحبها. أشار في «مقال في المنهج» بأنه لم يرى أي ما يدعوا للشجب في علم جاليلو: وهذا ما جعله يشك في حكمه هو، ولكن من الواضح أن هذا التفسير هو مجرد ستار للحقيقة، وهي بأنه اعتقد بأن جاليلو أدين بظلم[63]. وعلى إثر ذلك بات مقتنعًا أكثر فأكثر بأنه وعلى الرغم من قدرته على الكتابة ونشر أعماله حتى في ظروف حرة نوعًا ما في هولندا، إلا أنها لن تقبل من قبل الكاثوليكيين الأرثوذكسيين وقد يدان بالابتداع حتى. وعلى إثر ذلك توصل إلى عدم قدرته على تأمين أساس ملائم لعلمه، ولا يقدر على جعله مقبولًا دون مواجهة أسئلة لاهوتية وميتافيزيقية جوهرية[64].

أظهر ديكارت نظامه العلمي أمام العالم لأول مرة من خلال نشره لكتابه: «خطاب في منهجية التطبيق الصحيح لمنطق الفرد والسعي للحقيقة في العلم» عام 1637. نشر العمل باللغة الفرنسية بدلًا من اللاتينية، وكان موجهًا لجمهور أكبر. احتوى على خطاب أو مقدمة لعلمه وتحدث فيه عن منهجيته، وعن دراساته العلمية حول علم البصريات والأرصاد الجوية والهندسة والتي تم تقديم المنهجية من خلالها وعليها طبقت. يبدأ ديكارت العمل بالتأكيد على وجود ما يشبه المزية للعقل تميز البشر أجمعهم، وفيها يفترض كل شخص بأنه يمتلك كل العقل الذي يحتاج. وهذا المفارقة مأخوذة بلا شك من مقالة مونتين «في الافتراض»، ولكنها تردد ادعاء مماثلًا عرضه بيكون. إن الصلة بمونتين واضحة: فهي أقرب ما تكون إلى المزية الكونية للطبيعة البشرية أن يعتقد البشر بأنهم على علم ودراية بينما تفكيرهم مضلل ومشوش. يتركهم هذا الافتراض ضعفاء أمام البلاغة (من ضمنها الشعر) والحماسة والتي في المقابل تنتهي بهم إلى البؤس والدمار. زيادة الفهم والتعلم ليست هي الضرورية عند ديكارت كما ترى الإنسانوية، بل هي في منهجية تطبيق العقلانية على الحقيقة. وهذه المنهجية هي بالضبط ما يرى نفسه قادرًا على توفيره.

كتب كتاب: «مقال في المنهج» بأسلوب سير ذاتية، ويقوم بموضعة مشروع ديكارت في زمنه هو[65]. تروى القصة بأسلوب سردي بدلًا من الأسلوب الدرامي، بالتالي فهي تمتلك صوتًا بلاغيًا يبعد القارئ عن آنية المفكر، ولكنه يعطي رؤية تاريخية للفكر ذاته. يناقش ديكارت في الجزء الأول حياته المبكرة وتعليمه. يبدأ في الجزء الثاني بمناقشة عن ذلك اليوم الجميل في عام 1619 عندما تصور ديكارت أسس علمه لأول مرة. إن روايته هنا تتم ما نقص من القصة في «المذكرة الصغيرة»، ولكنها تترك الكثير مما كان مركزيًا هنا. استبعدت في كتاب: «مقال في المنهج» كل إشارات مذهب الصليب الوردي ورواية حلمه المبهر. بدلًا من ذلك وضعت قصة اكتشافه في سياق الحروب الدينية، وفي تأملاته لم يبدأ بالأمور الرياضية والعلمية، ولكن بالشؤون السياسية والعملية.

يصعد ديكارت بهذه الطريقة إلى مسرح العالم متقنعًا، كما تنبأ بداية في «المذكرة الصغيرة». وعلى عكس الرواية في «المذكرة الصغيرة»، فلا وجود لأي إشارة لحماسه الكبير ولا لشعوره بتملك روح الحقيقة له. إن مثل هذه العوامل الهرمسية كانت لتنمي قبول هذا العمل في الدوائر الكاثوليكية الأرثوذكسية. بدلًا من ذلك، يقوم بصياغة ديكارت مقبول لجماهيره، ديكارت متحمس لاكتشاف الحقيقة، ولكنه ديكارت يتحاشى كل ما يثير الشك لاهوتيًا وسياسيًا. إن ديكارت هذا ليس تابعًا لمذهب الصليب الوردي، بل هو كاثوليكي أرثوذكسي وفرد وفي. وهذا ما يجعل «مقال في المنهج» أول فصل في تاريخ مبهر للخلق الذاتي، والذي يقدم فيه ذاته كمثال لاستبدال مثال العصور القديمة الذي قدمته الإنسانوية كنموذج للفضيلة[66]. بالتالي فهو يوظف منهجية إنسانوية تعود جذورها إلى بيترارك على الأقل حتى يقوم بنشر مشروع هو في جوهره مرتكز لا على الإنسان بل على الطبيعة، وهذا يهدف إلى الالتفاف حول الإشكالات اللاهوتية في زمنه.

تؤطر رواية الكتاب بأحداث حرب الثلاثين عامًا، فقد ظهر العمل بعد سنتين من وضع اتفاق سلام براغ النهاية للحرب الأهلية في ألمانيا، ولكنها تزامنت أيضًا مع اندلاع الحرب الأوروبية في ألمانيا. يشير الكتاب إلى بداية هذه الحرب قبل عقدين كمنطلق وبداية تأملات ديكارت. وحتى ينفي أي شكوك، يذكر ديكارت بأنه قد حضر تتويج فيرديناند الثاني، معطيًا الانطباع بأنه قد خدم في الجانب الكاثوليكي، دون أن يذكر ذلك صراحة. يخبرنا ديكارت كيف تم تأخيره بسبب الشتاء، وأجبر على المكوث في قرية ألمانية صغيرة وفيها بدأ في التأمل.

من المهم أن نفهم المشهد الذي يكشفه ديكارت، فهو جندي شاب عطله الشتاء قبل بداية أكثر الأحداث دمارًا في عصره. في الخارج قرية ألمانية من العصور الوسطى، مجموعة من البيوت بنيت وازدادت مع مرور السنين، بنيت صدفة دون مبدأ تنظيم أساسي. وهذا ينطبق كذلك على الوضع السياسي في الأرجاء، فهو أيضًا نتاج أفراد لا يحصون وقرارات غير متسقة لم يهتدِ لها عن طريق العقل أو أي استعمال منهجي للعقل. يوجد إمبراطور يحكم هذا العالم، ولكن في نفس الوقت الذي كان ديكارت يتأمل فيه فقد رفض (كما يدّعى) من قبل العديد من الأشخاص لأنه (كما يدّعى) حاول أن يكبت دينهم. وكالسياسة يحكم الدين كذلك من قبل قوانين متضاربة ومشتته مكتوبة من قبل من يعتقدون بامتلاكهم لكل الحس الجيد الذي يحتاجون، كما يخبرنا بذلك في بداية «مقال في المنهج». لذلك فمن غير العجب أن تكون فكرته الأولى هي «لا يوجد عادة مقدار الكمال المأمول في عمل مبني على أجزاء متعددة ومنتج من قبل صانعين مختلفين، كما تراها في أعمال الشخص الواحد»[67]. لا داعي للقول بأنه يعني رجلًا بحس جيد، إن فوضى العالم من حوله دليل على تاريخ طويل من تصرف البشر بعجرفة دون حس جيد أو على الأقل دون منهجية مطَّردة من أجل توظيف الحس الجيد الذي يمتلكونه من أجل الوصول إلى الحقيقة.

يعطي ديكارت سلسلة من الأمثلة من أجل توضيح نقطته، مقارنًا المباني المرصوصة إلى بعضها البعض من قبل أشخاص مختلفين إلى تلك المصممة من قبل مهندس واحد، أو المدن التي نمت من مجرد قرى وبلدات مخططة، أو بأشخاص عاشوا مع بعضهم البعض في دولة بدائية يعيشون وفق قانون عشوائي مبني على السوابق إلى أشخاص مثل الإسبارطيين الذي امتلكوا حكيمًا واضعًا للقانون منذ البداية، أو بأديان وضعت قوانينها من قبل رجال إلى أديان وضعت من قبل الإله ذاته، وأخيرًا علم هو مجرد تراكم آراء أشخاص مختلفين مقارنة بعلم وضع من قبل رجل واحد بحس جيد يقوم بتوظيف منطق بسيط. كل ذلك كما يرى يشير إلى علو حكم الشخص الواحد إذا ما قاده حس جيد.

إن اختياره لهذه الأمثلة لا يمكن أن يعد محض صدفة. في الحقيقة هي جزء لا يتجزأ من رفض ديكارت للأرسطية. إن سلسلة الأمثلة التي يوظفها تحاكي المعرفة التي طورها أرسطو في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية. يرى أرسطو هناك بوجود فاصل لا يمكن ردمه بين المعرفة العملية وهي المهتمة بالأشياء المتغيرة، والمعرفة النظرية وهي المتهمة بالأشياء التي لا تتغير. للمعرفة العملية نوعان، المعرفة بصنع الأشياء (techne)،

والمعرفة بإنجازها (phronēsis). تتضمن المعرفة النظرية معرفة المبادئ الأولية (nous) والاستدلال من خلال هذه المبادئ الأولية (episteme) والتي بمجموعها تشكل الحكمة (Sophia).

يعطي ديكارت كل أحد من هذين اعتباره على حدة، فمثالاه الأولان هما أعلى أشكال معرفة الأشكال المصنوعة وهما المهندس ومخطط المدينة، بينما الثاني فهي أعلى أشكال معرفة الأشياء بتمامها وهما المشرع البشري والإلهي، أما الأخير فهو أعلى شكل من المعرفة النظرية، العالم الحاصل على الحكمة. على الرغم من اتباع ديكارت للبنية العامة للمعرفة التي خطها أرسطو، إلا أنه يفعل ذلك من أجل أن يميز نفسه عن أرسطو. ففي بادئ الأمر يقول بعدم وجود فارق حاد بين المعرفة العملية والنظرية، فالحس الجيد كما يسميه في «مقال في المنهج» يتجاوز الفارق بين الاثنين، وبالتالي يسمح لنا بتوظيف النظرية في خدمة الممارسة. على إثر ذلك يكون العالم متسيدًا لا لمجال واحد من المعرفة بل للمعرفة كلها. ستكون معرفته حينها علمًا شاملًا أو رياضيات شاملة. لذلك لن يصبح أحكم البشر فقط بل أفضل التقنيين والمشرعين في الشؤون اللاهوتية والعملية[68].

إن النتيجة التي تتبع هذا الفهم للمعرفة البشرية والعلاقة بين المعرفة والممارسة أن كل شيء ومن ضمنها الدولة والدين ينبغي أن يعرضها التبدل من أسسها. يرى ديكارت بأن البشر سيتوصلون لهذه النتيجة حتمًا ويرونه ويرون علمه كشيء ثوري. بالتالي فهو ينكر مباشرة بأنه يسعى إلى تغيير ثوري، نعم هو يؤكد على أنه معارض تمامًا للأشخاص المتطفلين الذي يحاولون إزعاج الدولة، فهدفه الوحيد كما يقول لنا هو بأن يعيد بناء بيته، أي: أنه يصلح أفكاره ويبنيها على أسسه الخاصة.

السؤال بالطبع يكمن فيما إذا كان ديكارت صادق أم مخادع. يبدو مشروع ديكارت من وجهة نظر التراث الإنسانوي كنكوص من المدينة (polis) إلى (poēle)، من الرغبة في إصلاح الحياة العامة إلى بحث شخصي عن الكمال الذاتي[69]. حمل بيترارك ومونتين على عاتقهم مثل هذا النكوص. إن كان ديكارت يخبرنا الحقيقة هنا وهي في حقيقتها ردة فعله الأولية في مواجهة فوضى عصره، فإنها تهاوت على عجل، فقد كتب في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1629 إلى ميرسين بأن المنهجية الكامنة في جوهر علمه هي مسلمة «التغيير الكبير في تنظيم الأشياء. على العالم كله أن يصبح جنة دنيوية ـ وهذا عصي على أن يرى خارج عالم الخيال»[70]. هل من المحتمل أن تكون هذه الرؤية استعصت عليه في 1619 و1620

يوم كان يرى خراب بوهيميا؟ أو في 1630 عندما تتبع عقدان من الحروب؟ يخبرنا بأنه وفي هذا الوقت قام بتشكيل منهجيته، ولكنه قرر بأن لا يطور علمه قدمًا حتى يمتلك معرفة أكبر بالعالم. ولكن هل تستطيع هذه المعرفة الدنيوية (بوصفها ضدًا للمعرفة التجريبية) أن تغير السمة الرئيسية للعلم ذاته أو تعدّل أي من أجزاءه؟ من الصعوبة أن نرى كيف لذلك أن يكون. بالتالي فلم يتبق لنا إلا النتيجة القائلة بأن المعرفة الأعظم في العالم كانت في حاجة لأن تحكم بشكل أفضل على إمكانية قبول مثل هذا العلم في النطاق اللاهوتي الساخن في ذلك الوقت. لم يكن السؤال عن طبيعة العلم ذاته، على الرغم من حاجته الكبيرة للتعديل، ولكن عن أسلوب العرض الذي سيجعله مقبولًا أكثر. وكما أظهرت حادثة إدانة جاليلو، فإن مخاوفه كانت مبررة بكل وضوح.

يعد «مقال في المنهج» جهدًا أكثر وعيًا، فلا يقوم ديكارت في هذا الكتاب بمهاجمة الأرسطية مباشرة أو بصراحة والتي أصبحت هي الأساس الذي بني عليه الإصلاح المضاد الكاثوليكي، ولكن بدلًا من ذلك يقوم بوضع علم يشكك في الأسس الأنطولوجية والمسلمات الإبستيمية للعلم الأرسطي. للعمل هذا أهدافه الضمنية كذلك، على سبيل المثال يدعي ديكارت عدم وجود اهتمام منه لإعادة تنظيم السياسية والتعليم، ولكننا نعلم بمحاولته المتكررة لإقناع اليسوعيين وغيرهم لتبني عمله كمنهج لمدرستهم بدلًا من أرسطو. إن كان على هذه الدرجة من الاهتمام بالتعليم، فهل من الممكن أن يكون أقل اهتمامًا بالسياسة؟ إن رسالته المتأخرة للأميرة إليزابيث عن ميكافيللي تقول العكس [71]، والتي يظهر فيها اهتمامًا كبيرًا ومعرفة بالحياة السياسية. إلى جانب أن تفسيره لاهتمامه الضئيل بتحويل الفضاء السياسي غير صادق. فهو يدَّعي في «مقال في المنهج» بأن العرف قد أنجز الكثير في سبيل جعل المؤسسات السياسية المعاصرة مقبولة، ولكن كامل الحجة في «مقال في المنهج» تهدف إلى إظهار كيف أنه من العرف الناقص أن تحقق هذا الهدف. بالفعل، تقترح هذه الحجة بعدم إمكانية لعب العرف الدور الذي يلحقونه به هنا لأنه يظل مجرد تراكم آراء من يتصرفون وفق مسلمات دون حس جيد. ويشير بعد قوله هذا مباشرة في بداية الجزء الثالث إلى أحداث في عصره كمثال على «انحطاط معايير السلوك» في عالم لا يوجد فيه ما يظل على حاله[72].

لم يتوقع ديكارت تغييرًا ثوريًا مباشرًا في نظام الأشياء، ولكنه بالتأكيد اعتقد بأن العالم الأوروبي سيتبدل على المدى الطويل من خلال تبني وتطبيق علمه. فهو يدعي في «مقال في

المنهج» بأنه لا يسع إلا إلى إصلاح ذاته، وهذا ما كان صحيحًا على أية حال فهو لم يحتج لنشر عمله. في الحقيقة فهو يتوقع من الآخرين أن يحاكوا نموذجه ويخضعوا لمراجعة ذاتيه شاملة. إن السؤال الجوهري بالطبع هو ما هي الآثار المترتبة التي يتصورها لمثل هذه المراجعة الذاتية؟ رأى مونتين رأيًا مماثلًا في كتابه: «المقالات»، ويبدو بأنه اعتقد بأن النتيجة ستكون ازدهار تعددية الإنسان، لأنه لم يعتقد بأن أي شخصين من الممكن أن يفكرا بشكل مماثل. بدأت هذه النتيجة الحتمية لإنسانوية بمفهوم للفردانية البشرية عند بيترارك وتطور هذا المفهوم لنهايته في الفردانية البروموثية عند بيكو وغيره. إلا أن ديكارت على العكس كان مقتنعًا بأن كل من يتحرر من الأحكام المسبقة في العالم ويستعمل حسه الجيد سيصل إلى النتيجة التي توصل لها تمامًا، فالمنهج والطريقة قادا إلى الغاية ذاتها. بالتالي يأمل ديكارت لنقل المجتمع الأوروبي لا ككل وبلحظة واحدة من الأعلى، ولكن من خلال كل شخص على حدة. بالإضافة إلى أنه وكما سنرى فمن المهم أن يتبع كل فرد طريقة ديكارت بنفسه، لأن حقيقة العلم الديكارتي لا تعلم إلا من خلال التجربة الشخصية.

إن المبدأ الأساسي والأساس لعلم ديكارت هو «أنا أفكر إذن أنا موجود». وهذه هي الفكرة التي اعتقد بأن كل شخص أو تقريبًا كل شخص يستطيع أن يختبرها إذا ما اتبع الطريقة التي وضعها هو فقط. هذه هي أسس الحكمة الديكارتية، والنقطة الأرخميدية التي يعتقد بأن البشرية تستطيع أن تقف عليها لتنقل العالم. إلا أن هذا المبدأ لا يمكن أن يفهم إلا إذا فهمنا النقلة التي أحدثها ديكارت للميتافيزيقيا.

إعادة صياغة ديكارت للميتافيزيقيا

هناك نقاش خلال المئة السنة الماضية حول أصالة ديكارت، وكله تقريبًا مرتبط بالحديث عن جذور طبيعة الحداثة. نجد عند هيغل أفضل تلخيص للرؤية التقليدية عن ديكارت ذات الأصول التي ترجع لعصر النهضة، والذي ادَّعى في كتابه: «تاريخ الفلسفة» بأننا عندما نأتي لديكارت فإننا نعود لذواتنا، خارج الأخرية، عودة إلى الذاتية[73]. بالتالي فإن الحداثة فهمت كأثر مترتب للإصلاح والتطور لجوهر البشر. بداية من نهاية القرن التاسع عشر، حاول بعض من الباحثين، غالبًا من التوماويين المحدثين ميلهم عن الحداثة وديكارت وكرههم لها أن يظهروا بأن فكر ديكارت لم يكن أصيلًا كما ادعى من خلال إظهار الطرق العديدة التي اعتمد فيها على المدرسية. أخفى ديكارت في نظرهم جذور فكر العصور الوسطى في بنيته

المعرفية الجديدة، بانيًا «معمل ميكانيكي» على «أسس كاتدرائية». على النقيض من ذلك رأى مارتن هايدغر وعدد من المفكرين الما بعد حداثيين بأنه أصوله كانت حداثية لأنها حوت مبدأ الذاتية في أسسها. إلا أنه وعلى عكس التراث السابق الذي بلغ أوجه عن هيغل، فقد أصروا على أن هذا التحول الديكارتي إلى الذاتية لم يكن لحظة عودة الإنسانوية للواجهة ولكن بل هذا أشد لحظات اغترابها عمقًا وبداية «العالم منتصف الليل». منذ ثمانينات القرن العشرين بدأت رؤية جديدة لديكارت بالتشكل.

عادة ما يوصف ديكارت بأنه أحد أوائل من هاجم الأرسطية، إلا أن هذه النظرة هي خاطئة ببساطة. وكما رأينا فقد بدأ الهجوم على الأرسطية مبكرًا في القرن الثالث عشر. كانت الأرسطية في زمن ديكارت في الحقيقة أرسطية محدثة (توماوية محدثة بشكل أدق) والتي تطورت في عصر الإصلاح المضاد، بالتحديد من قبل سواريز. من ناحية أنطولوجية فقد كانت أقرب إلى الإسمانية من كونها توماوية، صحيح أن ديكارت رفض الفكرة المدرسية والأرسطية عن الأشكال الجوهرية، ولكن العديد ممن سبقوه كانوا كذلك أيضًا. بالإضافة إلى أخذه بالمقدمة الإسمانية الأساسية بأن الإله خلق العالم لأنه أراد ذلك لا لأنه قدر له ذلك بسبب علة سابقة أو ضرورة. بالتالي وعلى النقيض من المدرسية فهو لم يعتقد بأن الحقائق الدنيوية للمنطق قامت بتسيير الإله نحو خلق العالم[74]. على الرغم من قبول ديكارت للفكرة الإسمانية الأساسية، إلا أنه لم يبنِ علمه الجديد على أسس إسمانية. بدلًا من ذلك قام بتشكيل مبدأ أساسي خاص به كان في أصوله معارضًا للإسمانية.

كانت الغاية من مشروع ديكارت العلمي هو جعل الإنسان متسيدًا ومتحكمًا بالطبيعة بهذه الطريقة من أجل إطالة عمر الحياة البشرية (وربما بشكل لا نهائي)، من أجل إزالة الحاجة، وتوفير الأمان، وهذا ما عنى امتلاكه لهدف دنيوي لا ريب فيه[75]. يهدف علم ديكارت إلى توظيف النظرية في خدمة الممارسة وتأسيس كل أشكال التفكير والفعل على اليقين. إن هدف هذا التفكير هو بالتالي ليس التأمل، ولكن الفعل والإنتاج، جاعلًا العالم في خدمة البشر[76].

إن مفتاح هذا العلم بالنسبة إلى ديكارت هو اليقين. إلا أن ديكارت لا يعني باليقين، اليقين بالحس، بل اليقين بالحكم. وهو يشرح ذلك في «القوانين»:

«كل المعرفة يقينية وجلية الإدراك. من تخالطه الشكوك حول العديد من الأشياء لا

يختلف عمن لم يشكك في فكرة واحدة أبدًا، قد يبدو أقل حكمة إن أقام رأيًا خاطئًا عن أي منها. بالتالي فمن الأفضل ألا تدرس أبدًا بدلًا من شغر وقتك بمواضيع مستعصية إلى حد لا نستطيع معها أن نميّز ما هو الصحيح من الخاطئ، ونجبر على أن نقبل المشكوك به يقينًا، لأنه وفي هذه الحالات تصبح خطورة أن تنهار معرفتنا أكبر من آملنا في تدعيمها. إذن واستنادًا إلى هذه القاعدة، نرفض كل المعرفة الاحتمالية ولا نعتقد إلا بما هو معروف تمامًا ويقبل الشك»[77].

يصل ديكارت إلى أنه «يجب أن توجه غاية دراساتنا إلى العقل من أجل تأسيس أحكام صحيحة وسليمة عن كل ما يسبقه»[78]. ومثل هذه الأحكام هي الترياق لمسلمات وأسس العلم.

إن الحكم بالنسبة لديكارت هو التأكيد أو إنكار حقيقة شيء، بمعنى أن ينتمي أمران لبعضهما أو لا. نخطئ عندما نكون نضلل بواسطة حواسنا أو خيالنا أو عندما نظل حبيسي الكلمات. إن أسس الحكم الصحيح وبالتالي المعرفة الصحيحة هو اليقين في البداهة، ألا وهو «الإدراك اليقيني للعقل الواضح المتنبه والذي لا ينطلق إلا من ضوء المنطق[79]. هذا لا يعني بأن ديكارت يتجنب الاستنتاج[80]. لأن الحدث يعتمد على فورية الرؤية العقلية، وعدد البديهيات التي تستطيع التوصل إليها في وقت قصير نسبيًا. حتى نعي أكثر الشؤون المعقدة والموسعة يجب أن نصل الأحكام ببعضها. لذا فالاستنتاج أداة تكميلية ضرورية للبداهة[81]. وحتى مع الاستنتاج فمن الصعب أن نتحصل على اليقين من خلال سلسلة طويلة من استعمال المنطق. في هذه الحالة من الضروري أن يوظف حساب لتقليل الأخطاء. إن هدف أي سلسلة من الاستنتاج هو أن يدرك مجمل السلسلة من خلال تكرار ثابت من خلال تصور واحد.

يرى ديكارت بأننا لا نعلم حق المعرفة إلا الأشياء الطبيعية البسيطة وتداخلها[82]، وهو لا يعني مجرد الأشياء المرئية والمحسوسة التي نستطيع تخيلها، فمن السهل أن يخطئ الخيال. ومن حسن الحظ أننا نعلم أشياء عصية على التخيل مثل الشكل والجهل، ولكن فقط عندما يقوم الذهن بالاستغناء عن الصور ويبحث في ذاته[83]. وهنا تكتشف الأفكار البديهية، وخصوصًا الرياضية منها. إن مشكلة العلم الديكارتي هي كيف تجمع هذه الأشياء العقلية المجردة ـ خصوصًا المواضيع الرياضية ـ والأجساد المعلومة للحواس والخيال معاً. وبالرجوع إلى مثنوية ديكارت، فمن الصعوبة أن يرى كيف للاثنين أن يلتقيا وبالتالي

كيف للعلم أن يصبح ممكنًا[84]، لذا كان الجسر في فكر ديكارت المبكر هو الخيال[85]. ما نحسه به يعطي تمثيلًا رقميًا في الخيال ويقارن هناك إلى أفكار جعلت ممكنة من خلال البداهة، ومنحت شكلًا ثابتًا بواسطة الخيال. على هذا الأساس يستطيع العقل أن يؤكد التمثيل كممكن أو ضروري أو ينكر استحالتها[86]. حينها يخطىء الحكم على العكس عندما تجمع عواملها المكونة لها في الخيال دون إحالة للبداهة.

يعتمد العلم كما طوره ديكارت في بدايات فكره على يقينية الحس البديهي بشكل كبير. إلا أن ديكارت راودته الشكوك بإمكانية الحس البديهي على توفير الأسس لعلمه، لأنه رأى بأن فكرة كلية القدرة الإلهية كما تظهر في الفكر البروتستانتي والكاثوليكي الأصولي قد شككت في عصمة حس البداهة. إذا لم يكن حس البداهة يقينيًا، فإن العلم الرياضي الذي يسعى ديكارت لتأسيسه لا يمكن أن يكون أكثر من العلوم الاحتمالية التي يريد استبدالها[87]. إذا لم توجد أسس يقينية، أساس مطلق راسخ للعلم، فلن نستطيع معرفة شيء حقًا ونعود حينها مرة أخرى إلى أحضان الشكاكين. إن اعتماد الإنسانويين على التصور والشعر (والذي بدا له في أحلامه كاحتمال) لم يكن قادرًا على توفير الأسس اليقينية التي اعتقد ديكارت بأنها ضرورية للمعرفة البشرية. وهذا ما جعلها تنتهي إلى شكوكية احتمالية. ومن أجل أن يؤسس علمه، كان على ديكارت أن يواجه الشكوكية لا بمجرد شكلها البيروني المستقى من سكوتس أمبيركوس، ولكن في الشكل المستقى من الإسمانية التي تدحض قدرتنا على معرفة حتى أكثر الأشياء يقينًا.

يقودنا سعي ديكارت لأسس متينة لعلمه إلى صراعه الكبير مع الشكوكية. فهو يخبرنا في «مقال في المنهج» بأن هذه المهمة التي أخذها على عاتقه في 1629 عندما اعتزل في العزلة الريفية في أمستردام. وفيها أصبح وحيدًا مرة أخرى، على الرغم من أنه كان حينها في مكان مختلف ومغزى مختلف، وليس في قرية صغيرة، ولكن في فضل المدن تخطيطًا في عصره، لا في أواسط الصراعات الدينية والسياسية، ولكن في أكثر المجتمعات حرية وتسامحًا في عصره[88]. وتحت هذه الظروف شعر بنفسه قادرًا على مواجهة هذه الأسئلة الجوهرية التي هددت علمه وإدراكه لذاته. وكما سنرى هذه الأسئلة في جوهرها كانت متصلة بالإشكال اللاهوتي الذي جابهه في 1619.

يصف ديكارت أول تأملاته في هذا الموضوع في الفصل الرابع من «مقال في المنهج». يخبرنا أنه وفي مسعاه للأسس اليقينية للعلم، قد قرر قبول ما لا يمكن الشك فيه فقط ورفض

كل شيء بوصفه خاطئًا . وفي مراجعته لهذا الموضوع تبيّن له بأن عليه أن يرفض كل شيء يأتي من الحواس لأن بعضها وهم، وكل نتائج التفكير لأنه يعلم بأنه يخطئ أحيانًا، وكل فكرة خطرت في باله لأنها قد تكون حلماً. إلا أن هذه القراءة في «مقال في المنهج» لا تخبرنا القصة بتمامها. فديكارت ليس صريحًا تمامًا فيما يتعلق بأكثر تأملاته عمقًا، لأنه يخاف كما يعترف بنفسه بأنها قد تكون «ميتافيزيقية جدًا» للعامة. يفصل في ذلك تمامًا في «التأملات».

كتب التأملات باللاتينية بداية، ولكنها ترجمت بعدها ببرهة إلى الفرنسية (وقد تكون بواسطة ديكارت نفسه وبالطبع بمساعدة مساعده)، والذي جعله متوفرًا لشريحة أكبر. بالإضافة إلا أنه لم ينشر لوحده، ولكن ضمن سلسلة من الاعتراضات ألحقت بها من قبل مفكرين معروفين في عصره، وألحق بها رد ديكارت عليها. من الأكيد أن سبب كتابته كان الإجابة على الأسئلة المطروحة عن «الحوار» ومن المفترض أن يرى الكتاب كاستمرارية أو إلحاق للحجة المقدمة هناك[89]. بالإضافة إلى الصلة بدت ظاهرة في النص في أوائل فقرات كتاب التأملات التي تلخص المادة في الأجزاء من 1 ـ 3 للحوار. إلى جانب أن كتاب التأملات قد كتب بصيغة سيرة ذاتية، ولكن على عكس الحوار فقد كتب بشكل درامي لا روائي. بالتالي فالكتاب مباشر جدًا بالنسبة للقارئ. أظهر كتاب «الحوار» للقارئ حياة من الحس الجيد يستطيعون محاكاتها، أما التأملات فتقودهم خطوة بخطوة خلال هذه العملية، مجبرة إياهم (بشكل تفويضي على الأقل) على تتبع منهج الشك لما يعتقد ديكارت بأنه خاتمتهم الحتمية.

يتتبع التأمل الأول منهج الشك الموصوف في الجزء الرابع من «مقال في المنهج». يذكر ديكارت المصادر التراثية للشك المستقاة من الشكوكية القديمة، وهي الحواس، الجنون، والأحلام ويستنتج أنه وعلى الرغم من إمكانية أن تشكك هذه بحقائق الفيزياء إلى أنها لا تزرع الشك في حقائق الرياضيات. إلا أن المرجع النهائي للشك في التأملات لم يكن مجرد احتمالية الخطأ البشرية (والتي قد يقلل من تأثيرها أو حتى تمحى مع التطبيق المستمر للمنهج) ولكن احتمالية أن نخدع بطريقة متعذرة العلاج من خلال كلية القدرة الإلهية. خلقنا هذا الإله حتى نخطئ في إدراك العالم ضرورة، أو أنه خلق العالم حتى نضلل بشكل مستمر، أو أنه قد تدخل في أذهاننا أو تدخل في نظام الطبيعة من أجل أن يوهمنا لسبب معين[90]. كلما زادت احتمالية وجود مثل هذا الإله كلما فندت أكثر الحقائق يقينية ألا وهي الرياضيات والبديهيات[91]. وعلى هذا الضوء قد يتكئ العلم الديكارتي كله على أسس ناقصة.

تقود هذه الاحتمالية ديكارت إلى الفرضية المنهجية للشرير الذكي الذي يحاول خداعنا باستمرار. إن هذا الافتراض كما يقول سيمنعه من الوقوع في الخطأ من خلال التعامل مع كل ما يقبل الشك على أنه خطأ، وعلى أسس هذا الافتراض سيصبح قادرًا على تقرير أن العالم الخارجي وكل الموجودات المجردة (والحقائق) للرياضيات هي قابلة للشك. وعلى إثر ذلك يصبح العلم مستحيلاً، ويجبر ديكارت على التساؤل ما إذا كان هو في ذاته شيء ما. وما يقول في بداية التأمل الثاني «أقنعت نفسي بعدم وجود أي شيء في هذا العالم، لا سماء، لا أرض، لا عقول، لا أجساد. هل يتبع هذا أنني غير موجود؟».

على الرغم مما يبدو على هذه الشكوكية من دقة وجوهرية، إلا أن العديد قد شكك في صدقها. وهذا السؤال مرتبط بسؤال أعم وهو صدق كتاب «التأملات» وميتافيزيقيا ديكارت ككل. اعتقد مجموعة من المفسرين من ضمنهم، لويس لاير، تشارلز آدم، اتيا جيلسون، لوسيان لاليرثوني، جين لابورت، هيرام كاتون، ريتشارد كينينجتون وستانلي روسين، اعتقدوا بأن ديكارت قبل كل شيء كان عالمًا ولم يتحول إلى الميتافيزيقيا إلا من أجل أن يجعل علمه مقبولًا عند المؤمنين. من وجهة نظرهم أن شكه المغرق في مجمله غير صادق[92]. فهم يرون بأن ديكارت لم يشك فعلًا بصحة الرياضيات. مجموعة أخرى تتضمن، ألفريد أسبيناس، ألكساندر كويري، هنري جوهير، وجين لوك ماريون، يرون ديكارت مهمومًا بصدق بالشك ولكنه يرفضه لصالح حياة دينية خالصة. بالنسبة لهم فميتافيزيقيا التأملات ليست مجرد مداهنة للمؤمنين، ولكنها ذروة الفكر الديكارتي. هناك دعم قوي لكلا الرؤيتان، فديكارت على سبيل المثال يحاول بوضوح أن يدعم الأسس الميتافيزيقية لعلمه، وهو ما يعتقد بأن جاليلو على رغم بلاءه لم يستطع إنجازه[93].

صحيح أن هذا كان حافزًا لشكية ديكارت المغرقة، إلا أنه من الصعب اعتقاد أن هذا هو الحافز الوحيد، أو أنه لم ينوِ إلا الدفاع عن نفسه ضد أعداء محتملين بين المؤمنين. نعلم من خلال الانطباع الأولي أن أحد الأسباب على الأقل وراء كتابة التأملات هو إجابة الأسئلة التي طرحت عليه من قبل مختلف المفكرين، وبعضهم على الأقل (على سبيل المثال توماس هوبز) لا يمكن أن يتهم بالتدين المفرط. من الجلي أن اهتمام ديكارت بالأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية يسبق كتاب التأملات. على سبيل المثال، هناك أسئلة ميتافيزيقية حاضرة في المفكرة القصيرة. بالإضافة إلى أن تحدي يقينية علمه والتي شغلت باله كما لاحظنا سابقًا، لا تتطلب الوجود الحقيقي للإله كلي القدرة، بل مجرد إمكانية وجوده.

وعلى ذلك فديكارت لا يعتقد بمثل هذا الإله أو حتى بأي إله ليثري هذه الشكوك. فكل ما عليه ألا يكون قادرًا على إثبات استحالة وجود هذا الإله، لذلك فحتى إن كانت ميتافيزيقاه مركبة للإجابة على الشكوك المغرقة والعاصفة، فإن هذه الشكوك حقيقية وحلها بالتالي مهم لمشروع ديكارت. إن لم يستطع ديكارت محوها، فلن يكون علمه يقينيًا، بالتالي لا يبدو ديكارت غير صادق عندما يكتب إلى مرسين في الخامس عشر من نيسان/ أبريل لعام 1630:

«أنا أعتقد بأن كل من منحه الإله قدرة استعمال المنطق هم مأمورون باستعماله لمعرفته أولًا ومعرفة أنفسهم. وهكذا بدأت دراساتي، ولولا البحث عنها ما كنت قادرًا على إيجاد أسس الفيزياء خاصتي»[94].

إن الخوف من الإله كلي القدرة والشكوكية التي تتكون من إمكان وجوده فقط، تظهر في التأملات كبداية الحكمة.

رأى بعض الباحثين بأن ديكارت لا يمكن أن يكون اعتقد فعلًا بأن الإله كلي القدرة يفضي إلى شك جوهري، لأنه يعتقد بأن الإله مقيد بقانون عدم التناقض. إلا أن الأدلة تشير إلى أن هذا التفسير خاطئ، فقد جادل ديكارت على سبيل المثال في رسالة إلى ميرسين في السابع والعشرين من أيار/ مايو عام 1630 بأنه وعلى الرغم من أن إرادة الإله أبدية إلا أنه لا توجد أي ضرورة أجبرته على خلق الحقائق الأبدية، وبالتالي يصح أن تكون على غير ما هي عليه[95]. إن هذه الاحتمالية من تصرف الإله بطرق مختلفة لا تستبعد بسبب قانون عدم التناقض. وهو يشرح ذلك لمسلاند في رسالته يوم الثاني من أيار/ مايو عام 1644: « يصح أن تكون قدرة الإله لا متناهية... لا يمكن أن يقرر للإله ألا يجمع المتناقضين، وعلى ذلك فهو يستطيع فعل العكس»[96]. بالتالي يتوصل في رسالة مشهورة إلى أرنولد في التاسع والعشرين من نيسان/ أبريل من عام 1648، بأنه من غير المستحيل للإله أن يخلق جبلًا من غير وادي أو أن يجعل مجموع 1 + 2 لا يساوي 3 [97]. مع ذلك إلا أن ديكارت لا يؤمن بأن الإله يبدل القوانين. كتب إلى مارسين في الخامس عشر من نيسان/ أبريل عام 1630:

«لا تكن خائفًا من القول في كل مكان بأن الإله وضع هذه القوانين في الطبيعة كما يضع الحاكم قوانينه في مملكته... سيقول لك أحدهم بأن الإله يضع هذه الحقائق، ويستطيع أيضًا أن يغيرها كما يغير الملك قوانينه. وهذا ما يرد عليه بالقول بأن هذا ممكنًا ما كانت إرادته قابلة للتغير. ولكنني أفهم هذه الحقائق كخالدة غير متغيرة بنفس الطريقة التي أحكم بها على الإله. فقدرته خارج حدود الاستيعاب، ونحن

نفترض بشكل عام بأن الإله يستطيع فعل كل ما نحن قادرين على فهمه، ولكن لا بأنه لا يستطيع فعل ما لا نستطيع فهمه، لأنه سيكون من الوقاحة أن نعتقد بأن مبلغ خيالنا يعادل مبلغ قدرته»[98].

يدعي ديكارت على إثر ذلك بأن الإله يستطيع انتهاك القوانين التي وضعها (من ضمنها قانون عدم التناقض)، ولكن لن يقوم بفعل ذلك. إلا أن ديكارت لا يفسر لماذا يعتقد بأن إرادة الإله لا تتغير ويفند ذلك من خلال تأكيده على استعصاء الإدراك التام بالإله[99]. إن كان الإله كلي القدرة حقًا، فقد يكون ضوء المنطق خاطئًا، والعلم اليقيني على إثر ذلك مستحيلًا.

هناك إجابتان تقليديتان للشكوكية يرفضهما ديكارت في نهاية منهج الشك. الأول أصله يعود إلى أوغسطين ضد الأكاديميين، وهو يرى الإيمان جوابًا على الشكوكية، وهذا هو منهج التدين. وكما رأينا فهذا الحل وظف أيضًا من قبل لوثر والذي أعلن في مناظرته مع إراسموس بأن «الروح القدس ليست شكاكة»[100]. على الرغم من أن ديكارت لا ينكر بأن الإيمان قد يكون جوابًا على الشكوكية بمعنى ما، إلا أنه يرى بأن الإيمان بهذا الشكل لا يمكن أن يؤمن إجابة للشكوك التي يطرحها. يشير إلى أنه ليس نقيضًا لخيرية الإله في أن يسمح له أحيانًا بأن يضلل، لذلك فلن يكون من المناقض لخيريته هو أن يكون دائمًا مضللاً[101]. إن إجابة لوثر هنا ليست أكثر إقناعًا من إجابة أوغسطين. إن مجرد الإيمان بالإله لا يمكن أن يمحو هذه الشكوك لإن الإله ذاته هو مصدر هذه الشكوك، وكلما تصور الفرد قوة الإله أكثر كلما سهل عليه تصور إمكان أن يقوم بتضليلنا.

فيما كانت الإجابة المحتملة الثانية لهذا الشكل من الشك هو الإلحاد. إن لم يوجد إله وكان كل ما يحدث مرجعه إلى علل سابقة لا نهائية، فإن مثل هذا الشك الجوهري سيبدو مستحيلاً. يرى ديكارت بأن مثل هذا المفهوم المادي لا يمكن أن يحل المعضلة لأن احتمالية أن نكون مهيئين صدفة بطريقة نكون فيها مضللين باستمرار عن طبيعة هذا العالم هي أكبر من احتمالية أن يكون الإله هو من يضللنا[102]. بالنسبة لديكارت، إن اتبعنا مسار الإيمان الذي يعتمد على الإله أو على مسار التجربة الذي يعتمد على الإنسان، فلن نستطيع ضمان الأسس للعلم.

إن الشكوكية التي تؤرق ديكارت في الجزء الرابع من «مقال في المنهج» وفي نهاية التأمل الأول هي في محاولة التفكير بأن كل شيء خاطئ، فهو يؤكد على أن من يفعل ذلك يجب

أن يكون شيئاً، ومن ثم يقرر مبدأه المشهور «أنا أفكر إذن أنا موجود»[103]. تأخذ هذه النتيجة شكلًا مختلفًا بعض الشيء في التأملات، وفيها يكتب «إن هذه المقدمة، أنا، أنا موجود، هي صحيح بالضرورة متى ما وضعت من قبلي أو أدركتها في ذهني»[104].

كيف ينبغي علينا أن نفهم هذا المبدأ؟ يبدو على الظاهر كأنها نتيجة قياس منطقي، ولكن ديكارت يرفض هذا المفهوم في «الردود»[105]. إن كانت نتيجة قياس منطقي، فلن يكون تأسيسيًا لأنه لن يعتمد على مقدمات أكثر تأسيسية وعلى مبدأ عدم التناقض. يشير ديكارت في «مقال في المنهج» وبعدها في «المبادئ» إلى أنه حكم[106]. فيما يسميه في «التأملات» نتيجة ضرورية، ويعني فيها بأنها نتيجة حكم وتأكيـد صلة ضرورية[107]. إلا أنه نوع غريب من الأحكام، لأن حقيقته لا تتكىء على الشكل المنطقي ولكن على أداءه[108]. فهو ليس تصريحًا صحيحًا بشكله المجرد، فهو لن يكون صحيحًا ولا يمكن أن يرى كصحيح عندما يؤدى أو يختبر. أو لنضعها بصياغة كانطية فهي حقيقة أولية تركيبية، مع ذلك فهذا لا يعني بأنها كأي حقيقة أولية تركيبية بل هي الأساس الذاتي للذات، وخلقها الذاتي. يشرح ديكارت طبيعة أحكام التأسيس الذاتي في «الردود»: لا يمكن أن نشكك فيها إلا إذا فكرنا بها، ولكننا لا نستطيع التفكير بها دون أن نعتقد في الوقت ذاته بأنها حقيقية.... إذن لا نستطيع التشكيك فيها دون فهم طبيعة هذه النتيجة في الوقت ذاته»[109]، إلا أننا نحتاج من أجل فهم طبيعة هذه النتيجة أن نفحص ما يعنيه ديكارت بالتفكير والحكم بكل تفصيلي.

يعرف ديكارت التفكير بأكثر من طريقة، فهو يعدد في «القوانين» أربع قدرات معرفية: الفهم والتخيل والإحساس والتذكر[110]. ولاحقًا يوسع من مفهومه هذا، ويشير في التأمل الثاني بأن الموجود الذي يفكر هو شيء يشك ويفهم ويؤكد وينكر ويريد ويرفض ويتخيل ويشعر[111]. في التأمل الثالث يصف نفسه كموجود مفكر، يشك ويؤكد وينكر ويعلم بعض الأمور ويجهل الكثير، ويحب ويكره ويريد ويرغب إلى جانب أنه يتخيل ويشعر[112]. يؤكد في «الردود» بأن الفكر يتضمن كل ما نحن على وعي به ويقع في أربعة أنواع، الإرادة (تتضمن الشك والتأكيد والإنكار والرفض والحب والكره)، الفهم، التخيل والشعور[113]. فيما يرى في «المبادئ» بأن التفكير مقسم إلى شكلين: 1 ـ الإدراك أو قوة الذهن التي تتضمن الشعور والتخيل والصياغة المفهومية للأشياء الذهنية. 2 ـ فعل الإرادة الذي يتضمن الرغبة، المقت، التأكيد، الإنكار، والشك[114]. أخيرًا يرى في كتابه: «انفعالات النفس» رأيًا مقاربًا بوجود وظيفتان أساسيتان للروح، أفعالها وانفعالاتها[115]. وحدها الانفعالات التي تنشأ من

الجسد في رأيه هي ما تستحق أن تسمى انفعالات، أما تلك التي تنشأ في الروح فهي أفعال وانفعالات معًا.

رأينا سابقًا بأن الحكم في فكر ديكارت المبكر كان ممكنًا من خلال قدرة الخيال التي صنعت الصور المنسوجة والمستمدة من الأحاسيس مع الأفكار الشكلية. فيما في أفكاره المتأخره، يصبح الخيال أقرب إلى شاشة تعرض الصور، الجزء الخلفي من الدماغ أو الغدة النخامية[116]، وبهذا المعنى لا تعود القوة النشطة في الحكم. إن الحكم بالنسبة لديكارت المبتدئ هو مجموع قدرتان ذهنيتان مختلفتان، الإرادة والفهم. الأخيرة أكثر سلبية من الأولى، ودور الإرادة أكبر، فمن خلال الإرادة على سبيل المثال يصبح الفهم نشطًا مثل الإدراك. تنشط الإرادة الذهن من أجل تشكيل صور تساعد على الفهم، سالبة الدور السابق للخيال. بالإضافة أنها تحل محل البديهة بوصفها القدرة على استجماع الأفكار الغريزية[117]. يصبح الحكم في هذه الطريقة تقريرًا للإرادة[118]، بالتالي فإن التفكير بالنسبة لديكارت المبتدئ هو شكل من الإرادة[119]. وهذا يصبح جليًا تحديدًا عندما نبحث سمة التفكير التي تؤسس ذاتها كمبدأ أساسي.

عادة ما فهم مبدأ ديكارت الأساسي كوعي ذاتي أو ذاتية، ما يعنيه ديكارت بالتفكير الذاتي مختلف تمامًا عن المفهوم الاعتيادي للوعي الذاتي. فالتفكير عند ديكارت فعل انعكاسي بلا شك. يكتب إلى ميرسين في تموز/ يوليو من عام 1641:

> **«أظهرت أن الروح ليست إلا أكثر من شيء مفكر، بالتالي فمن المستحيل أن نعتقد أبدًا بشيء دون امتلاك فكرة عن روحنا في الوقت ذاته، كشيء قادر على التفكير في كل ما نفكر فيه»**[120].

لم يكن ديكارت بالطبع أول من ميّز قدرتنا على التفكير بذواتنا، فقد طرحت هذه الإشكالية من قبل أفلاطون في محاورته «خارميدس»، ولاحقًا في الفكر الأفلاطوني المحدث إلى جانب الفكر الأوغسطيني. إلا أن هذه المفاهيم القديمة للوعي تصورت الذات الواعية بأنها واعية كشيء كبقية الأشياء في العالم، أي: أنني واع بذاتي كما أنا أعي بالكرسي مثلًا أو أنني متى ما راودتني فكرة عن الكرسي فأنا أجد جانبًا فكرة عن ذاتي كواعية بالكرسي. إن مفهوم ديكارت عن التفكير بالتفكير لا علاقة كبيرة له بمثل هذه الفكرة.

لا يعتقد ديكارت بأننا واعون ذاتيًا لأننا نملك ذواتنا كشيء خاص بنا، فبالنسبة لديكارت،

كل شيء نعرفه نعرفه، عندما ندركه وينقل إلى الدماغ ويمثل على شاشة الخيال من قبل الإرادة فقط. يتحول الشيء المحسوس هنا إلى خط رياضي أو يشكل على نظام إحداثيات، والذي يشير إليه ديكارت بالامتداد. بالتالي لا يصبح العالم حقيقة إلا عندما يتمثل بدلًا من أن يحس أو يتصور، أي: فقط عندما يصبح واقعي بالمعنى الحرفي كشيء مصنوع أو منشأ. إن صناعة العالم هذه هي تمثيلها أو موضوعيتها، وهذا التمثيل هو تمثيل دائمًا للذات المستمرة في الذهن دائمًا. بالتالي فالتفكير كتمثيل هو دائمًا تمثيل للذات، والذات هي ما ينشأ أو يأتي تحت الموضوع، أي: ما هي بإزائنا، وعلى إثر ذلك تصبح الذات موضوعة أو راسخة في كل ممارسة للتفكير. كل ممارسة للتفكير هي تفكير ذاتي أيضًا أو لنتحدث عنها باستعمال مفردات متأخرة، كل الوعي هو وعي ذاتي. حل ديكارت لهذه المشكلة كان من خلال الإله كلي القدرة، وهذا ما يقودنا إلى الرؤية الجديدة لما هو إنسان[121].

إن الإنسان عند ديكارت هو شيء مفكر (res cogitans). إلا أن الشيء المفكر هو شيء متمثل مركب وهو دائم ذاتي التمثيل أو ذاتي التموضع. إن الإنسان الديكارتي هو في جوهره موجود ذاتي التموضع وذاتي التأسيس. يسعى الإنسان في هذه الحالة إلى أن يُرى حيوانًا عاقلًا وبدلًا من ذلك يُرى كموجود مريد. وضعت الإنسانوية والإصلاح الكنسي بشرية الإنسان في الإرادة بدلًا من العقل. يدين ديكارت بالكثير للفكرين، ولكنه يتجاوزهما جميعاً. فعلى عكس الإنسانوية فالذات التي يراها مجردة من العالم التأريخي، ولا تملك أي شخصية أو فضيلة أو رذيلة، وبدون أي اهتمام بالسمعة الخالدة. إلا أن الذات المريدة مع ذلك غير مقيدة بمحدودية هذا العالم، وعلى هذا فهي تقبل تصور كونها حاكمة مطلقة عليه. وقريب من هذا القول بأن إرادة الذات ليست خاضعة أو على تضاد مع إرادة الإله. وهذا ما يجعل الإشكال الذي رأيناه في قلب الفكر اللوثري في المناظرة بين إراسموس ولوثر تبدو لنا قد حلت على السطح على الأقل.

إن إعادة تفكير الذات هذه بالتفكير والإرادة هي الأساس لمحاولة ديكارت في بناء حصن من المنطق للإنسان ضد الإله كلي القدرة، وهذا حاضر خصوصًا في تشكيل مبدأ الأساسي. يأتي المبدأ الأساسي في نهاية مسار الشك. في قراءة ديكارت اللاحقة للتفكير، يصنف الشك كشكل من الإرادة، ولكنه يشغر مكانة غير معهودة، لأن كل أشكال الإرادة الأخرى هي أنداد لبعضها (مثل التأكيد والإنكار، الرغبة والنفور). يبدو الشك بمعنى من المعاني يقف بين التأكيد والإنكار، ولكن بمعنى آخر يبدو بـأنه أجدر بأن يضم إلى الإيمان

أو الاعتقاد، وهو ما يكبح في قراءة ديكارت بسبب مكانته المثيرة للجدل في المناقشات الإصلاحية. في الحقيقة بالنسبة لديكارت فإن الضد الخفي للشك ليس الاعتقاد أو الإيمان بل اليقين. يحتل اليقين والعلم الطبيعي على إثر ذلك مكان الإيمان واللاهوت عند ديكارت.

إن تحصيل اليقين ليس من عمل الذهن أو الفهم بل هو عمل الإرادة. يأتي اليقين عند ديكارت عندما لا نستطيع الشك مجددًا، أي: على مشارف نهاية مسار الشك. إن الشك كشكل من الإرادة على إثر ذلك هو وسيلة الوصول إلى اليقين، وهو الأساس لعلم ديكارت الكلي. إن قلب مبدأ ديكارت الأساسي هو الاعتراف بالشك، وكشكل من الإنكار فهو لا يستطيع إنكار ذاته، وبأن مثل هذا الإنكار هو في حقيقته إنكار للإنكار، وبالتالي هو تأكيد ذاتي[122]. وهنا تبني الإرادة نفسها كذات ومن ثم كأساس للموضوع والذي عليه يصبح من الممكن لكل شيء أن يؤسس[123]. يخبرنا ديكارت بأنه وحتى تصبح حاكمًا على الطبيعة يجب عليك بداية أن تصبح حاكمًا على ذاتك، من خلال تحريرها من أوهام الخيال. فنحن نضمن حريتنا من خلال ممارسة إرادتنا على شكل شك نتفادى به الوقوع في أي من هذه الأوهام. وعلى ذلك تؤكد الإرادة علوها وحريتها من الإله وخلقه[124]. إلا أنه وكما شاهدنا أن مثل هذه الحرية هي حرية باطلة. فالإرادة بوصفها شكًا أو إنكارًا تمزق العالم إلى ملايين القطع، وهذا ما يقود ديكارت إلى افتراض أنه هو والعالم عدم[125]. إلا أن الشك يكتشف بأنه لا يستطيع إرادة زواله[126]، ومن خلال هذا الاكتشاف يضع أساس تدخله في العالم الطبيعي.

وهنا لا ينتهي الشك عند ديكارت بشكوكية أو بالحكمة الشكية عند سقراط ومونتين ولكن بعلم خاص مفيد يجعل من السيادة على الطبيعة أمرًا ممكنًا وإعلاء حالة الإنسان. إن مبدأ العلم الجديد هذا هو استقلالية الفرد والتي تأتي من التقرير الذاتي والتموضع الذاتي للإرادة البشرية[127]. وهذا ما يجعل الذات ليست مجرد موضوع آخر بل الأساس للبناء التمثيلي للعالم وحصن المنطق. إن المدينة العظيمة الموصوفة في بداية «مقال في المنهج» مبنية على هذا الأساس.

كان التفكير بالنسبة للإنسانويين شكلًا من الإرادة وصنعة شاعرية رسمت صورة للعالم، يقبل ديكارت هذا المفهوم الإنسانوي، ولكنه يعتقد بأننا لا نستطيع اعتماد الخيال لإحداث مثل هذا البناء. إن «حقيقة» الخيال، الفن والتقنية المغروسة في الخيال لا تقدم في أفضل حالاتها إلا حلولًا احتمالية لقدر يظل خارج الذات. إن بناء ديكارت التمثيلي للذات والعالم لا يعتمد على الخيال بل على الجبر التحليلي المعزز بالشهادة الذاتية للذات. إن محاولة

ديكارت «الشاعرية» لإعادة تشكيل العالم تنتهي إلى عالم لا يظل نظامًا كونيًا أو كخلق مستقل عن الإنسان بل صنع من صنع الإنسان الذي يأتي من خلال ومن ثم يصبح ملكي. فهو هو ما يعنيه لي وما يناسبني وحينها يصح أن يكون ملكي. ولنفهم كيف تم التوصل إلى هذا التغيير نحتاج إلى فحص بدقة الطريقة التي يصادر فيها ديكارت هذا العالم من مالكه السابق، أي: من الإله ذاته.

إن مبدأ ديكارت الأساسي «أنا أفكر إذن أنا موجود» يبدو على الظاهر ضامنًا لوجود ذات تفكر فقط. إلا أن ديكارت يدَّعي أنها مفتاح لتأسيس اليقين لعلمه الكوني، والنقطة الأرخميدية التي سيستطيع من خلالها أن يحرك العالم. كيف للمبدأ الأساسي أو الذات الموجدة لذاتها أن تضمن يقينية العلم وتجعل التحكم والسلطة على الطبيعة أمرًا ممكنًا؟

استنادًا إلى ديكارت فإن المبدأ الأساسي ليس صحيحًا فقط بل هو معيار كل شيء. هذا يعني بأن أي حكم آخر حتى يصبح صحيحًا يجب أن يكون بوضوح وجلاء المبدأ الأساسي. ظاهريًا من الصعب أن نرى كيف للأحكام الأخرى أن تحظى بمثل هذا الجلاء والوضوح. فإن تفحصنا بعمق بعض الشيء سنجد أن الأحكام الأخرى ستكون صحيحة إذا ما استمدت من أو اتكأت على هذا المبدأ. تعتمد حقيقة العلم الديكارتي على حقيقة الرياضيات التي لا تفند إلا من خلال احتمالية وجود إله مخادع كلي القدرة. بالتالي إن كان من الممكن أن نثبت وفقًا لأسس المبدأ الأساسي الديكارتي عدم إمكانية وجود مثل هذا المخادع، ستصبح حقائق الرياضيات غير قابلة للتفنيد، وسيتم ضمان السمة اليقينية للعلم الديكارتي. وحتى نتأكد فستعتمد الفيزياء على الوجود الواقعي للأشياء (بوصفها نقيضة للاحتمالي) ولكن هذا الوجود قد يثبت منهجيًا. بالتالي فإن الحقيقة الوحيدة الأخرى التي يجب أن تكون واضحة جلية مثل المبدأ الأساسي هي أن الإله ليس بمخادع. ولكن كيف يمكن أن نثبت بناء على المبدأ الأساسي أن الإله ليس مخادع؟ أو لنتحدث عن ذلك بمفردات أخرى، كيف يمكن أن نكبح الإله الإسماني والإصلاحي غير العقلاني، ونثبت أنه ليس بمخادع ولا يمكن أن يكون كذلك؟[128].

لعل تقرير هذه المسألة أو ما يسمى بمحاجة ديكارت الأنطولوجية هو من أكثر جوانب فلسفة ديكارت إثارة للجدل. يقرأ التفسير المعاصر هذه المحاجة كمضادة للأسس المعرفية المدرسية. قدمت المحاججة الأنطولوجية التقليدية لأول مرة من خلال أنسلم في «المونولجيوم» وتكرر بعدها عند توما الأكويني في كتابه: «الخلاصة» في حديثه عن الأدلة

المختلفة على وجود الإله، ويبدو أن هذا هو المصدر الذي علم عنه ديكارت[129]. تعتمد المحاججة على التفريق المدرسي بين مستويات الوجود أو الواقع، استنادًا على هذه القراءة فإن المادة أو الوجود فيها من الواقعية أكثر العوارض، فيما الموجود غير المتناهي فيها من الواقعية أكثر من الموجودات المتناهية. بالتالي فإن الإله حقيقي أكثر من الأشياء والأشياء أكثر حقيقة من العوارض مثل الألوان. يوظف ديكارت هذه المحاججة ولكنه يضفي عليها منعطفًا معينًا. فأنا عندما أفحص ذاتي أجد فكرة عن الكمال، ولكن لأنني فهمت ذاتي كموجود متناهي قد يتم إيهامه، فأنا أرى عدم كمالي وأن فكرة الكمال لا يمكن أن تكون قد أتت مني، وهذه الفكرة يجب أن يكون مصدرها مختلف وأن هذا المصدر هو الإله. يجب أن يكون الإله هو مصدر هذه الفكرة. بالتالي الإله موجود وهو كامل. إن فكرة الإله بالنسبة لديكارت فطرية فينا وتتبع المبدأ الأساسي[130]. إن كان الإله كاملًا، إذن فهو لن يقوم بخداعنا، لأن كل الخداع هو نتيجة شكل من أشكال العجز. وعلى إثر ذلك يكون الإله غير مخادع، وإن لم يكن الإله مخادعًا فإن حقائق الرياضيات يقينية. بالإضافة إلى أن الإله قادني إلى الاعتقاد بوجود الأشياء المادية، ولأنه ليس بمخادع فيجب أن يكون هناك توافق بين الأشياء وما هو حقيقي، أو على الأقل يجب أن يكون بالنسبة لي أن أفهم العلاقة بينهما من خلال الاستعمال الصحيح لملكتي العقلية، وكنتيجة لذلك فلن تصبح الرياضيات ممكنًا فقط بل الفيزياء. بالتالي فإن الإله يضمن حقيقة الأفكار الجلية الواضحة وأن الإيمان بالإله هو ضروري للعلم، ولكن الإله نفسه هو مضمون من خلال يقينية المبدأ الأساسي[131].

وبالرغم من قوة هذه القراءة التقليدية لمحاججة ديكارت الأنطولوجية، إلا أن جان لوك ماريون منحنا أسبابًا لنشك في وضوح المسألة كما تفيد هذه الرواية. أشار بالتحديد إلى عدم الاتساق الظاهر في تعريف ديكارت للإله، ففي التأمل الثالث يسميه لا متناهي وفي التأمل الخامس يسميه موجودًا كاملًا، وفي الرد الرابع والأول يسمه بالعلة[132]. إن كان الإله لا متناهي فيجب أن يكون متعاليًا على العقل، وبالتالي يعود احتمال كونه مخادعاً، أما إن كان كاملًا فلن يوجد وإن كان سببًا فسيصبح خاضعًا لقوانين العقل. وهذا يشير إلى أن القراءة التقليدية للمحاججة الأنطولجية لا يمكن أن تحيط بثراء قراءة ديكارت. إن الرؤية التقليدية للمحاججة على الأقل في هذه الحالة تبدو وصفًا للقناع الذي يرتديه ديكارت ليجعل علمه أكثر قبولًا للأرثوذكسية. إن إخفاء ديكارت لآرائه الحقيقية لا يعني بأنه ملحد حقًا كما أشار لذلك عدد من الباحثين. بل هو يشير إلى أنه فهمه للإله أكثر تعقيدًا وثورية مما اعتقد تقليديًا.

في الحقيقة فإن فهم ديكارت للإله وبالتالي للمحاججة الأنطولوجية التي يستخدمها

لإثبات وجود الإله تعتمد على فهم جديد للاتناهي، والذي يختلف جوهريًا عن كل فهم سبقه والذي في الوقت ذاته أساسي في بناء الرياضيات، والتي تحتل مكانة تأسيسية للعلم الحديث والعالم الحديث. بالإضافة إلى أن هذه المفهوم الجديد اللامتناهي يوفر إمكانية التوفيق بين ثلاثة تعريفات مختلفة للإله التي أشار إليها ماريون، وحتى نفهم هذا علينا أن نعود مجددًا إلى معادلة انسلم التقليدية للمحاججة الأنطولوجية. عندما يقول انسلم بأن الإله لا متناهي فهو يؤكد على أن الإله غامض في جوهره، فهو يقول بأن اللامتناهي غير قابل للفهم متبعًا بذلك أرسطو[133]. إلا أن ديكارت عندما يصف الإله بأنه غير متناهي فهو يؤكد على أنه قابل للفهم، وهذا ادعاء مدهش. فحتى بونافينتورا والذي فهم الفارق بين المتناهي وغير المتناهي بوضوح كبير لا يؤمن بأن الإله قابل للفهم بهذه الطريقة[134]. يستطيع ديكارت فهم الإله بهذه الطريقة لأنه عرفه بداية بأنه جوهر مختلف في الكم عن غيره من الموجودات[135].

فقد كان اللامتناهي بالنسبة للقدماء والمدرسيين هو نفي المتناهي، وبالتالي كشيء لا يوجد أو غير قابل للإدراك بذاته. ومن خلال وصف المسيحية هذا المفهوم للإله كانت بذلك تؤكد على أنه لا مثيل له، وأنه مختلف جوهريًا عن كل الموجودات الأخرى. اعتقد ديكارت معتمدًا على ما أنجزه في الهندسة بأنه من الممكن أن نبني فكرة إيجابية عن اللامتناهي لا تكون مجرد نهج سلبي، بل إيجابي في فهم الإله، بل أشار ديكارت في الحقيقة إلى أن التراث أخطأ تمامًا. فاللامتناهي ليس نفيًا للتناهي بل المتناهي هو النفي للامتناهي[136]. وهو هنا لا يتبنى سلسلة غير متناهية كنموذجه، بل يتبنى عددًا غير مقيد[137]. إن فكرنا بلا تناهي الإله كسطح غير مقيد ممتد في كل جهة، حينها كل الموجودات المتناهية هي مجرد نفي لهذا اللاتناهي، والأعداد المقيدة موضوعة على هذا السطح. من خلال رؤيته نستطيع فهم الإله بنفس الطريقة التي نفهم فيها العدد اللامتناهي. وعلى إثر ذلك لا نملك مجرد فكرة عن الإله من خلال النفي أو الإجمال، بل بوصفه كلاً في زمن واحد[138].

قد يُعترض بأن ديكارت هنا لا يفعل إلا تعريف الإله باللاتناهي، فهو يحاول أن يدافع عن نفسه ضد هذه التهمة، مدعيًا بأن فكرة اللاتناهي هي نموذج غير مثالي للإله لأن الإله لا متناهي من كل جهة، وهو لا متناهي بلا تناهيه. بالتالي يريد ديكارت أن يحتفظ باللفظ «لا متناهي» للإله فقط، وأن يصف الأشياء اللامتناهية الأخرى باللامحدودة[139]. إلا أنه هذا التفريق ليس بتفريق حقيقي، لأن ديكارت يتوصل إلى أننا وعلى الرغم من أننا على إثر ذلك

لا نستطيع فهم الإله بشكل كامل على نموذج العدد اللامتناهي، إلا أننا نستطيع أن نفهمه بشكل واضح جلي كعدد لا محدود قابل للفهم[140].

وبما أن الإله لا متناهي فلا يمكن تصوره، ولكنه قابل للإدراك، أي: أننا نملك فكرة عن الإله. فديكارت يدعي بأن معرفة وجودنا تتضمن فكرة الإله فيها[141]، وما يبدو بأنه يعنيه من خلال ذلك أن إدراك الذات في المبدأ الأساسي هو إدراك لحدودها، وهو الإدراك بأنني موجود متناهي. إلا أن هذا الإدراك في الوقت ذاته إدراك باللامحدود، وهي الإرادة ذاتها، وهذا الإرادة غير المحدودة هي الإله. فنحن لسنا إلا حدود للامحدود، أعداد متناهية موضوعة على سطح لا متناهي، نحن نقيض للمتناهي الكلي وهو الإله.

ولكن بأي معنى يكون هذا المفهوم عن الإله متضمنًا في المبدأ الأساسي؟ والإجابة على هذا السؤال تأتي من مراجعتنا السابقة للتفكير. هناك نرى بأن التفكير في جوهره كان إرادة، وأن الذات تريد ذاتها من خلال فعل تفكير المبدأ الأساسي. بالتالي هذا يعني بأنه وفي نفس فعل إرادتي لنفسي أن أكون، فأنا أريد الإله في الوقت نفسه أن يكون إلهًا. إلا أن هذا الإله الذي أريد ليس الإله الإسماني ذو الغل كلي القدرة والذي يثير خوفًا وشكوكية. ولا هو إله لوثر الكامن (أو الظاهر). في الحقيقة، فهذا الإله لا يمكن أن يكون مخادعًا لأنه غير واع بذاته، وكنتيجة لذلك فهو غير واع بالفارق بيني وبينه. وهذه نتيجة مضمنة مهمة في حجة ديكارت، ولكنها ليست واضحة بشكل مباشر دون بعض التفسير المضاف.

عند ديكارت، فأنا أتوصل إلى أن ذاتي محدودة مستقلة في مسار الشك، ومن خلال وعيي بذاتي ووضع ذاتي كموجود متناهي، فأنا أميّز ذاتي كموجود مستقل عن الموجودات الأخرى، كذات محتاجة بعيدة عن الكمال. إلا أن الإله أيضًا يتوصل إلى هذا الإدراك، فهو ليس بمتناهي، وهذا يعني بأنه لا يستطيع أن يكون واعيًا ذاتيًا بذاته لأن إرادته لا تحجب ولا يحصرها أي شيء آخر، بالتالي لا يستطيع الإله أن يفرق بين ذاته وكل ما عداه. وكنتيجة لذلك فلا يمكن له أن يكون مخادعًا، وإذا لم يكن الإله مخادعًا فإن علم ديكارت الكلي في أمان.

يكبح ديكارت هنا الإله الإسماني من خلال تقليصه إلى جوهر عقلي خالص. وهذا كان واضحًا منذ كتابه: «المفكرة الصغيرة» وفيها أكد على أن الإله هو عقل خالص. إلا أن عقلية الإله في فكر ديكارت المبكر مرادف لإرادته. وعلى قدر ما أن الإله هو عقل خالص

فهو إرادة خالصة. وبوصف الإله لا متناهي فإن إرادته لا تتوجه إلى شيء بعينه ولا سببيته كذلك. فالإله هو العلة لأنه سبب خالص، وهو الآلية في قلب الطبيعة الآلية، فهو كيف لا علة[142]. وإذا ما عدنا إلى الوراء قليلًا، فسنصف الإله بأنه هو القدر، أو إن نظرنا للأمام فهو مصدر حركة كل الأشياء[143].

إن هدف العلم الديكارتي هو في التحكم بالطبيعة أو بشكل أصح أن يتحكم بهذه الحركة والسببية في قلب الطبيعة. أو لنتحدث عنها بمصطلحات مختلفة، فإن هدف علم ديكارت أن يدرك الإله ويتحكم به. يحقق علم ديكارت ذلك من خلال إعادة بناء فوضى العالم في التمثيل عن طريق تحويل تدفق التجربة إلى حركة الأشياء في مساحة تحليل رياضي. يصبح حينها إله الإسمانية والإصلاح كلي القدرة عاجز عن الولوج إلى عالم ديكارت المعقلن إلا إذا تخلى عن إرادته المطلقة وعاش وفقًا للقوى التي عينها ديكارت. يصبح الإله حينها محرومًا من قدرته المطلقة وعالمه، والذي يقع بشكل متزايد تحت سيادة الأنا العلمية. من خلال هذه القراءة يصبح دليل ديكارت على وجود الإله دليلًا على عجز الإله أو على عدم تأثيره على الشؤون البشرية[144]. وكما يقول ديكارت، وجد الإله أم لم يوجد فإن الطبيعة ستعمل وفقًا للطريقة ذاتها، وفي كلا الحالتين يجب أن نستعمل الوسائل الرياضية ذاتها لفهمها[145].

ولكن كيف للإنسان أن ينافس الإله من أجل التحكم بالظواهر والسيطرة على العالم؟[146] والإجابة هنا واضحة، فالإنسان لا يستطيع منافسة الإله، إلا إذا أصبح الإنسان بمعنى ما كلي القدرة، بمعنى أن يصبح بمعنى ما إلهًا[147]. ومفتاح فهم هذا الزعم الهائل والذي يتموضع في قلب الفكر الديكارتي، هو من خلال فهم أنه وبالنسبة لديكارت فإن الإنسان والإله هما في جوهرهما موجودات مريدة. يخبرنا ديكارت بأن الإرادة البشرية مطابقة للإرادة الإلهية[148]، فهو يرى بأنها لا متناهية وحرة تمامًا ومحايدة ولا تخضع للعقل أو أي قانون وقاعدة[149]. وهي على إثر ذلك الأساس الوحيد لكمال البشر[150].

إن الفارق بين الإله والإنسان كما يراه ديكارت لا يقع في إرادتهما، فهما متطابقان، ولكن في معرفتهما. فإرادة الإنسان لا متناهية، يريد الإنسان كل شيء ورغبته غير مستقرة، ولكن معرفته متناهية، بالتالي تصبح قدرته محدودة بمعرفته[151]. على عكس كانط والذي واجه انفصالًا مماثلاً، لا يعزو ديكارت قيود الإرادة إلى حدود الفهم، وهذا يعود في جزء كبير إلى اعتقاده بأن حدود المعرفة ليست معطاة، بل أثر مترتب على سوء التطبيق السابق للإرادة[152].

ما يعد جوهريًا بالنسبة لديكارت هو التطبيق العقلاني للإرادة من أجل التحكم بالطبيعة. يعتقد ديكارت بأن منهجيته أو رياضياته الكلية ستجعل من ذلك أمرًا ممكنًا. يصبح البشر على إثر ذلك مشابهون للإله، ولكنهم ليسوا كالإله تمامًا. وحتى يصبحوا إلهًا وأن يتحكموا بالطبيعة تمامًا ويجردون الإله تمامًا فهم في حاجة للعلم الديكارتي. وهذه أخيرًا هي الإجابة على المشكلة التي بدأ ديكارت بها تفلسفه، إن كان الخوف من الإله هو بداية الحكمة، إذن ستكون الحكمة هي الوسيلة التي يدرك فيها الإله، ويجرد ويعزل ويدرج داخل حصن المنطق.

يعتقد ديكارت بأن الإله إذا ما فهم بهذه الطريقة، فإن الصراع الديني سيختفي. والسبب خلف ذلك يصبح جليًا عندما نراجع رواية ديكارت لحلمه في «الأولمبيكا». يستمد الإله والدين سلطتهما على البشر من خلال الخوف البشري الطبيعي من أنهم سيعاقبون على خطاياهم، لا مجرد خطاياهم العلنية، ولكن ما أسروا منها، فالخطايا كامنة في عمق أرواحهم، بل قد تكون حتى مخفية عن ذواتهم. إن الخوف من العقاب على هذه الخطايا يشبه الريح الشديدة أو روحًا شريرة تدخلنا في دوامة وتقودنا باتجاه الكنيسة بعيدًا عن مجتمعات صداقاتنا الدنيوية. ولوثر هنا مثال جلي على سلطة مثل هذه المخاوف، والحروب الدينية كانت أشد آثار الاستسلام لها شناعة. تجلي روح الحقيقة الظاهرة في العلم الديكارتي عن عقولنا الأوهام المروعة للخيال، والتي تعطي لهذه المخاوف قوتها. وعندما نتحرر من هذه الأوهام نستطيع أن نفهم المسار الذي ينبغي علينا اتباعه في الحياة، وهو مسار إنسانوي في تطوره، ولكن في نهايته متجذر في التحكم والتمثيل الرياضي للطبيعة. وعند نهاية هذه العملية لن نعود محكومين من قبل الخوف من للإله، بل من خلال الحس الجيد، خصوصًا عندما تستخدم من قبل أمير يقاد بإرادة أقرب إلى الإلهية ضامن حقوق الذوات المفكرة[153]، كما يذكر ذلك في رسالة إلى اليزابيث عام 1646. يبدو بأن ديكارت يشير فعلًا إلى أنه ومن خلال انتشار منهجيته، سيصبح الحس الجيد سائدًا عند البشر، وكنتيجة لذلك سيقومون بالاتفاق على تشكيل مثل هذا النظام[154].

إن الآثار الليبرالية عمومًا للعلم الديكارتي لم تكن شيئًا يستطيع ديكارت أن يشيعه بأمان. فلم يبدأ بإفشاء مثل هذه الآثار إلا متأخرًا في حياته، عندما حظي بأصدقاء ذوي سلطة ومنعة. ومع الأسف فعلى الرغم من شهرته وصداقاته، إلا أنها لم تستطع حمايته من الأذى. فظهور ألفروندو في فرنسا والانتقادات الموجهة له من قبل فويتيوس وغيره في هولندا، كانت

أسبابًا أساسية دعت ديكارت إلى الانتقال عن غير رغبة إلى السويد، وقبول حماية الأميرة كرستينا[155]. طالبت الأميرة أن يعلمها ديكارت كل صباح شتاء قبل الفجر، ومع تعرضه المستمر للطقس البارد على أريكة غير دافئة، ساءت حالته الصحية ومات.

كان ديكارت قادرًا على حل الخوف من الإله من خلال حكمته الكاملة، إلا أن الثمن الذي دفعه لذلك كان عاليًا. حاله كحال الدكتور فاوستوس في رواية مارلو، فهو لم يستطع أن يحقق غايته إلا من خلال التخلي عن المعتقدات الدينية التقليدية، واتباع ما بدى مسارًا هرمسيًا، ولكن هذا لم يكن أشد ما واجهه من خطر. إن الإله الذي تصوره ديكارت بداية وخافه كان إلهًا جبارًا متعاليًا على العقل والطبيعة والخير والشر. لم ينتصر ديكارت على هذا الصراع مع الإله المخيف، إلا من خلال سلب قدرة الإله هذا ومنحها له[156]. من خلال ذلك فتح بابًا للأمل والإلهام من أجل إنسان كلي القدرة، أمل تجلّى باستمرار منذ ذلك الوقت على صورة مروعة.

الهوامش

(1) يبدو بأن القول المأثور الذي ظهر في البداية كان رسمًا مبدئيًا للمقالة التي في المذكرة الصغيرة، مما وجد بين أوراق ديكارت بعد وفاته.

(2) Descartes to Beeckman, March 26, 1619, AT 10:157 _ 58; CSM 3:2 _ 3 (for abbreviations, see chap. 1, n. 58).

(3) Timothy J. Reuss, **«Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice»**, Yale French Studies 80, Baroque Topographies (1991): 110.

(4) Charles Tilly, **«War Making and State Making as Organized Crime»**, in Bringing the State Back In, ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and The daSkocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 169 _ 91.

(5) أفضل الكتب المكتوبة حول حياة ديكارت باللغة الإنكليزية هما:

are Richard Watson, Cogito, Ergo Sum: **The Life of René Descartes** (Boston: David. R. Godine, 2002), and Stephen Gaukroger, Descartes: An Intellectual Biography (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(6) On Descartes' family, see John R. Cole, **The Olympian Dream and Youthful Rebellion of René Descartes**, 89 _ 113.

(7) Gaukroger, Descartes, 42. On life at La Flêche see Camille de Rochmonteix, Un Collège de Jesuites aux XVIIe et XVIIIe siecles, 4 vols. (Le Mans: Leguicheux, 1839).

(8) على الرغم من أن ديكارت لم يكن قريبًا من والده، إلا أن تأكيده على أن تشارليت كان هو والده الحقيقي هو أمر

ينبغي علينا أن نقرأه ببعض الشك، وذلك لأن هذا القول لم يصدر إلا حينما كان ديكارت يحاول إقناع اليسوعيين بتبني أعماله في مناهجهم.

(9) مما لا شك فيه بأن ديكارت لم يشارك في تلك المناسبة.

(10) See Etienne Gilson, La Liberté chez Descartes et la Théologie (Paris: Alcan, 1912), 6; Camille de Rochmonteix, Un Collège de Jesuites, 4: 2 _ 3, 30; and Norman Wells, **«Descartes and the Scholastics Briefl y Revisited»**, New Scholasticism 35, no. 2 (1961): 172 _ 90.

(11) On this point see Georg Freiherr von Hertling, **«Descartes' Beziehung zur Scholastik»**, Königliche Bayrisch Akademie der Wissenschaft en in München, Sitzungber.d. philos.-histor. Klasse (1897); Alexander Koyré, **Descartes und die Scholastik** (Bonn: Cohn, 1923); and Gilson, **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien** (Paris: Vrin, 1930), 221; and Index scholastico-Cartesien (Paris: Alcan, 1913

(12) Koyré, **Descartes und die Scholastik**, 81 _ 82, 86, 94, and 95.

(13) See his The History of Scepticism from **Erasmus to Spinoza** (Berkeley and Los Angeles: University of California Press,1979), 70 _ 75, 173.

(14) Hertling, "Scholastik," 18; Geneviève Rodis-Lewis, «Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?» **Archives de Philosophie** 34 (1971): 37 _ 46; and Gaukroger, Descartes, 54.

(15) Watson, **Cogito**, 73 _ 74.

(16) .Ibid., 59

(17) على الرغم من أن ماوريس كان بروتستانتيًا بشكل رسمي (ولم يكن متدينًا بلا شك) إلا أن دخول ديكارت في خدمته لا ينبغي أن يرى كإشارة إلى نوايا الخيانة تجاه بلده أو دينه، وذلك لأن ماوريس كان على تحالف مع ملك فرنسا ضد إسبانيا.

(18) Watson, **Cogito**, 30.

(19) Cole, **Olympian Dream**, 115; Watson, **Cogito**, 86.

(20) كتب ديكارت بيكمان في 23 من نيسان/ أبريل عام 1619: «لك لأنك أيقظتني من كسلي وأثرت فينا علمًا كدت أن أنساه. لقد أعدتني إلى شغل مهم وطورت عقلًا انفصل عنه. إن قمت بإنتاج ما يمكن اعتباره بأنه غير جدير بالازدراء فيمكنك حينها أن تعتبره صنع يداك».

(21) Watson, **Cogito,** 116 – 17.

(22) Frances A. Yates, **The Rosicrucian Enlightenment** (London: Routledge and Kegan Paul, 1972).

(23) نعلم من ملاحظات لايبنيز والتي تم أخذها من المفكرة الصغيرة بأن ديكارت قد دعم العمل العلمي الخاص بجماعة الصليب الوردي، وقد عزم على عرض عمله الفلسفي على علماء العالم خصوصًا المنتمين إلى الصليب الوردي في ألمانيا.

(24) Michael H. Keefer, **«The Dreamer's Path: Descartes and the Sixteenth Century»**, Renaissance Quarterly 49, no. 1 (Spring, 1996): 45.

(25) كان قد سأل بيكمان رسالة في 29 من نيسان/ أبريل أن يلقي بنظرة على نص قاموا بقراءته معًا، وقد كتب من قبل كورنيلوس اجريبي وهو هرمسي معروف.

(26) Keefer, **«Dreamer's Path»**, 51.

(27) On Faulhaber see Kurt Hawlitschek, Johan Faulhaber, 1580 – 1635: Eine Blutezeit der mathematischen Wissenschaft en in Ulm (Ulm: Stadtbibliothek Ulm, 1995), and Ivo Schneider, Johannes Faulhaber 1580 – 1635: Rechenmeister in einer Zeit des Umbruchs (Basel: Birkhauser, 1993).

(28) Watson, **Cogito**, 98 – 102.

(29) Henricus Cornelius Agrippa, **Henry Cornelius Agrippa his Fourth Book of Occult Philosophy. Arbetel of Magick, trans. Robert Turner** (London: Printed by J. C. for John Harrison at the Lamb at the East-end of Pauls, 1655), 213.

(30) Hermes Trismeistus [pseud.] Mercurii Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei, trans. Marsilio Ficino, ed. Jacques Lefèvre d'Étaples and Michael Isengrin (Basel: Mich. Isingrinium, 1532), sig. B4. On this issue see, Keefer, «Dreamer's Path», 57 _ 59.

(31) Keefer, **«Dreamer's Path»**, 61.

(32) كما رأينا في الفصل الوصل، فقد رسم هذا المسار من قبل بيكون في الأورجانون الجديد، ولهذا يجب أن يعد بيكون من ضمن أولئك المتبعين للمسار الهرمسي.

(33) Watson, **Cogito**, 99.

(34) هناك بعض الدلائل على أن جماعة الصليب الوردي لعبت دورًا مهمًا في تأسيس الماسونية.

(35) وكما أشار واتسون إلى أن ديكارت بدون شك قد مارس أول اثنين منهما، وغالبًا أنه مارس الخامس، موقعًا أغلب رسائله بالحروف آر سي. وأثناء عيشه في هولندا تقابل بشكل متكرر مع صديقه كورنيلوس فان هوجلند.

(36) Keefer, **«Dreamer's Path»**, 55.

(37) Watson, **Cogito**, 134.

(38) يلمح كول إلى أهمية هذا التاريخ.

(39) يشير بايليت إلى ثلاثة أحلام على الرغم من أن روايته تشير إلى حلمين فقط. لذلك من المحتمل أن تأكيده على الثلاثة أحلام هو محاولة مماثلته بإجناتيوس لويولا، والذي كانت له ثلاثة أحلام قررت له مسار حياته.

(40) Ibid., 109 _ 110.

(41) Alan Gabbey and Robert Holly, «The Melon and the Dictionary: Refl ections on Descartes's .Dreams», **Journal of the History of Ideas** 59, no. 4 (1998): 655

(42) أشار واتسون إلى أن هذه الشروحات كانت على الأغلب تابعة لأتباع الصليب الوردي.

(43) Cited in Cole, **Olympian Dream**, 28.

(44) Ibid., 25.

(45) على الأغلب بأنه قام باستقاء هذا المفهوم من بيكون أو بيكو كما يشير إلى ذلك ريتشارد كينينجتون في كتابه: **«ديكارت»**.

(46) من الجلي أن الروح الشريرة مرتبطة بخطايا ديكارت، وهذا ما يجعل الخطيئة لا الروح هي سبب حدوث الحلم الأول.وعلى الأغلب أن ديكارت هنا يتحدث عن الإشكالات الحادثة من لوثر وكالفن في محاولتهم لتفسير الشر.

فعلى قدر كلية قدرته، يجب على الإله أن يكون مصدرًا للشر. وهذا هو الإله الكامن الذي يرى لوثر عدم ضرورة أن نبحث عنه.

(47) Ibid., 180.

(48) Ibid., 200.

(49) Georg Sebba, **The Dream of Descartes** (Carbondale: Southern Illinois UniversityPress, 1987), 53.

(50) Keefer, «**The Dreamer's Path**», 47.

(51) Ibid., 45.

(52) فيما يتعلق بمعضلة الشكوكية.. راجع:
Popkin, **Skepticism**, 178 _ 79.

(53) Gaukroger, **Descartes**, 136.

(54) Ibid., 136 _ 37.

(55) **Descartes to Villebressieu, summer** 1631, AT 1:213.

(56) يرى واتسون بأن الرابط بين بيرويل كان في جزء منه محاولة لتحويل ديكارت إلى كاثوليكي أرثوذوكسي فرنسي. كان بيرويل شموليًا يحمل على عاتقه في الحياة محو البروتستانتية من خلال إبادة البروتستانتيين. فيما كان ديكارت على النقيض يحافظ على علاقات صداقة مع العديد من البروتستانتيين خلال حياته. وهذه القراءة البديلة لديكارت تساعد أيضًا على فهم هجر فيلسوف فرنسا الأوحد لفرنسا المتسامحة بشكل متزايد، ليقضي بقية حياته في جمهورية هولندا البروتستانتية.

(57) Descartes to Mersenne, end of November 1633, February 1634, and April 1634. AT1:270, 281, 285. See also Gaukroger, Descartes, 292..

(58) AM 1:204.

(59) «**Olympian Dream**», 29.

(60) **Descartes to Mersenne, May** 27, 1630, AT 1:151.

(61) AT 1:70; CSM 3:7.

(62) Watson, **Cogito**, 166.

(63) AT 6:60; CSM 1:142.

(64) Gaukroger, **Descartes**, 304. See also Lefèvre, **L'Humanisme de Descartes**, 187.

(65) اقترح واتسون بأن سمة السير الذاتية للكتاب كانت ردًا على طلب بالزيك لرواية تطورة المعرفي.

(66) David Lachterman, «Descartes and the Philosophy of History», **Independent Journal of Philosophy** 4 (1983): 37, 39.

(67) يبدو ديكارت هنا ناحيًا باتجاه المفهوم البيكوني عن العالم الأوتوقراطي.

(68) ستكون الإرادة الفنية بالطبع مختلفة عن الحرفي الأرسطي لأن فنه سيعتمد على علم.

(69) Lachterman, «**Descartes and the Philosophy of History**», 38.

(70) AT 10:82; CSM 3:13.

(71) AT 4:486 _ 92; CSM, 3:292 _ 95.

(72) AT 6:23 _ 24; CSM 1:122 _ 23.

(73) G. W. F. Hegel, Sämmtliche Werke, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, 20 vols. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970), 12:524.

(74) **Descartes to Mersenne**, May 6, 1630, May 27, 1638. AT 1:148, 2:138.

(75) على الرغم من كل نقاشه حول اللاهوت إلا أن ديكارت لا يقول شيئًا عن الخلاص والخطيئة أو عن الحياة بعد الموت.

(76) **Discourse**, AT 6:61 _ 63; CSM 1:142 _ 43.

(77) AT 10:362; CSM 1:10 _ 11.

(78) AT 10:359; CSM 1:9.

(79) AT 10:368; CSM 1:14.

(80) حتى عند أرسطو، فالاستنباط يعتمد على معرفة المبادىء الأولى من خلال البديهة.

(81) AT 10:368 _ 70; CSM 1:15.

(82) AT 10:421 _ 27; CSM 1:46 _ 49.

(83) AT 10:419 _ 20; CSM 1:44 _ 45.

(84) فيما يتعلق بدور الخيال عند ديكارت، راجع:

Jacob Klein, **Greek Mathematical Thought and the Origins of Algebra, trans**. Eva Brann (Cambridge: M.I.T. Press,1968), 197 _ 211, 293 _ 309; and Dennis Sepper, Descartes' Imagination: **Proportion, Image, and the Activity of Th inking** (Berkeley and Los Angeles: University of CaliforniaPress, 2004).

(85) Burman, AT 5:176 _ 77. On this point see Stanley Rosen, **«A Central Ambiguity inDescartes»**, in Cartesian Essays: A Collection of Critical Studies, ed. Bernd Magnusand James B. Wilbur (The Hague: Nijhoff, 1969), 24.

(86) AT 10:420; CSM 1:45.

(87) يرفض ديكارت هنا علمًا لا يحدد إلا ما هو محتمل. فمثل هذا العلم لا يلقي بالًا للاحتمالية بالمعنى المعاصر. إن مفهومنا المتعلق بالاحتمالية يفهم من خلال إحصائيات رياضية تساعدنا على تحديد درجة الشك أو الاحتمال. وهذه الفكرة لم تكن معلومة في عصر ديكارت. فيما يتعلق بتطور المفهوم الحديث للاحتمالية راجع:

Ian Hacking, **The Emergence of Probability** (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) and Lorraine Daston, Classical Probability in the Enlightenment (Princeton, N.J.: PrincetonUniversity Press, 1995).

(88) Dunn, **«A Great City»**, 100 _ 101.

(89) على الرغم من أن كتاب: «**التأملات**» يقدم نفسه بوصفه المحاورة الداخلية لرجل معزول، إلا أنها في الحقيقة جزء من محاورة مع أكثر المفكرين شهرة في عصره.

(90) يعتقد بعض الباحثين بأن هذه الدعوى الديكارتية أن كل شيء في العالم قد يكون محض وهم هو مما لا معنى له، لأن حدوث ذلك يعني وجود فارق اسمي بين الخيال والحقيقة.

(91) On this point see Karlo Oedingen, «**Der 'genius malignus et summe potens et callidus' bei Descartes**», Kant-Studien 50 (1958 _ 59): 178 _ 87; Popkin, Skepticism, 178 _ 79.

(92) صحيح أنه وفي الموجزات يقول ديكارت بأنه من الجنون أن يعتقد بمثل هذه الأمور، ولكن قد يكون هذا الصرف للتمويه على شكوكيته من أجل أن يتوقى نقد الكنيسة.

(93) Descartes to Mersenne, August 14, 1634, June 22, 1637, and October 11, 1638, AT 1:305, 392; 2:380.

(94) AT 1:135.

(95) AT 1:151.

(96) AT 4:110.

(97) AT 5:223 _ 24. See also Descartes to Henri More, February 5, 1649 (AT 5:275), and Descartes to Clersellier, April 23, 1649 (AT 5:377, 545).

(98) AT 1:135 _ 36.

(99) ترى مارجريت أوسلر بأن: «إرادة الإله ومعرفته هي شيء واحد بطريقة تجعل من محض الإرادة معرفة، وبذلك فقط يصبح الشيء حقيقة». بالتالي فأي تغير في فهم الإله سيعني عدم كماله.

(100) WA 18:605.32; LW 33:24 (see chap. 4, note 13 for abbreviations).

(101) لم يكن هذا الموقف المتبنى من قبل كوبرنيكوس وكبلر خطرًا على الدين في نظر ديكارت فحسب، بل خطرًا على الفيزياء.

(102) Hiram Caton, **The Origin of Subjectivity** (New Haven: Yale University Press, 1973); Walter Soff er, **From Science to Subjectivity: An Interpretation of Descartes' Meditations** (New York: Greenwood, 1987), 19 _ 40.

(103) AT 6:32; CSM 1:127.

(104) AT 7:25; CSM 2:17.

(105) AT 7:140 _ 41; CSM 2:100. For the best alternative argument, see Heinrich Scholtz, «**Über das Cogito, Ergo Sum**», Kant-Studien 36, no. 1/2 (1931):126 _ 47.

(106) AT 6:33; 8A:8 _ 9; CSM 1:127, 196.

(107) AT 7:25; CSM 2:16 _ 17.

(108) On this point see Jaakko Hintikka, «**Cogito, ergo sum: Inference or Performance?**», in Meta-Meditations, 50 _ 76.

(109) AT 7:145 – 46; CSM 2:104; cf. Principles, AT 9B:9 – 10, CSM 1:183 – 84.

(110) AT 10:411; CSM 1:39.

(111) AT 7:28; CSM 2:19.

(112) AT 7:34; CSM 2:24.

(113) AT 7:160; CSM 2:133. See also **Descartes to Mersenne**, May 1637; and to Reneri, April-May 1638; AT 1:366; 2:36.

(114) AT B:17; CSM 1:204.

(115) AT 11:342 _ 49; CSM 1:335 _ 39. See also **Descartes to Regius**, May 1646; AT 3:372.

(116) **Meditations**, AT 7:27; CSM 2:18 _ 19.

(117) **Replies**, AT 7:188 _ 89; CSM 2:132.

(118) Comments on a Certain Broadsheet, AT 8B:363; CSM 1:307.

(119) On this point see Peter Schouls, **Descartes and the Enlightenment** (Edinburgh:Edinburgh University Press, 1989), esp. 35 _ 50, and Antony Kenny, **«Descartes onthe Will»**, in Cartesian Studies, ed. R. J. Butler (New York: Barnes and Noble,1972), 4.

(120) AT 3:394; cf. **Principles**, AT 8A:7; CSM 1:195.

(121) فيما يتعلق بذلك راجع:

Gerhard Kruger, «Die Herrschaft des philosophischen Selbstbewusstseins», Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur 22 (1933): 246.

(122) فيما يتعلق بذلك راجع:

Simon, **«Les vérités éternelles de Descartes»**, 126 _ 29.

(123) See Heidegger, **Nietzsche**, 2 vols. (Pfullingen: Neske, 1961), 2:148 _ 58.

(124) وهذا ما يجعل تفسيري على تناقض جذري مع دعوى سارتر بأن ديكارت لا يعزو الحرية المطلقة للإله بل للإنسان.

(125) **Meditations**, AT 7:21 _ 22; CSM 2:14 _ 15.

(126) وهذه النتيجة مصرح بها في محاورة ديكارت التي لم تستكمل«البحث عن الحقيقية»، وفيه يطمئن أيدوكسوس مخاوف أبيستمون من أن مسار الشك يقود إلى شكوكية سقراط.

(127) **«Descartes and the Philosophy of History»**, 43.

(128) Replies, AT 7:144; CSM 2:103.

(129) Replies, AT 7:165; CSM 2:116 _ 17.

(130) نستطيع ملاحظة أن هذا الدليل هو لإثبات وجود المثالي لا الإله.

(131) يرى ديكارت بأن الملحد لا يمكن أن يحوز على اليقين أو أن يكون عالمًا.

(132) فيما يتعلق بهذا الأمر، أنا هنا أوافق محاججة ماريون في كتابه: «**تهافت مفهوم الألوهية عند ديكارت**».

(133) مع ذلك فإن أنسلم لا يعتقد بأن الإله مما لا يمكن إدراكه بشكل مطلق، بل هو يرى بأنه وعلى رغم من انعدام المسالك لمعرفة الإله إلا أنه هو النور الذي يجعل كل شيء آخر أمرًا قابلًا للإدراك. والارتباط هنا بينه وبين التراث الأفلاطون جلي وواضح.

(134) Itinerarium mentis in Deum 3.4. See Koyré, **Descartes und die Scholastik**, 115 _ 17.

(135) Jean Marie Beyssade, **«Création des vérités éternelles et doubte metaphysique»**, Studia Cartesiana 2 (1981): 93; and Marion, «Essential Incoherence», 303 _ 7.

(136) **Descartes to Clersellier**, 1646, AT 4:445 _ 46; **Descartes to Hyperaspistas**, August 1641, AT 3:427.

(137) Replies, AT 7:367 _ 68; CSM 2:253.

(138) Replies, AT 7:371; CSM 2:256.

(139) Principles, AT 8A:15; CSM 1:202, **Descartes to Chanut**, June 6, 1647, AT 5:51.

(140) Replies, AT 7:112; CSM 2:81.

(141) Replies, AT 7:111 _ 12, 365; CSM 2: 80, 252.

(142) إن الفهم الديكارتي للعلاقة بين الإله والطبيعة على إثر ذلك هو ذروة الإدراك الصوفي للكون والإله الذي ابتدأه كما رأينا في الفصل الأول.

(143) From Science to Subjectivity, 155.

(144) إن هذه القراءة لمحاججة ديكارت الأنطولوجية تدفع ديكارت باتجاه سبينوزا الذي يرى الإله بوصفه جوهرًا غير مفكر، وفيخته الذي يراه فاعلًا مطلقًا، وربما هيغل الذي يرى وعي الإنسان الذاتي مستلهمًا الأفلاطونية المحدثة بوصفه وعي المطلق الذاتي.

(145) **Discourse**, AT 6:43 _ 44; CSM 1:132 _ 33.

(146) Amos Funkenstein, **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth** Century (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986),191 _ 297.

(147) See Bernard C. Flynn, **«Descartes and the Ontology of Subjectivity»**, Man and World 16 (1983): 13.

(148) Meditations, AT 7:57; CSM 2:40; see also **Descartes to Mersenne**, December 25,1639, AT 2:628.

(149) إن أفضل محاججة معاكسة لهذا التأويل المستعرض هنا فيما يتعلق بهذا الأمر هو ما ذكره أنتوني كيني والذي يدّعي بأن ديكارت لا يرى فارقًا بين الإله والبشر.

(150) AT 11:445; CSM 1:384.

(151) عندما تتعدى الحرية حدود الفهم فهي تقع في الخطأ.

(152) يرى كويري بأن ديكارت يقول بقدرتنا على تجاوز أخطاءنا ونصل إلى الكمال المطلق الإلهي.

(153) Reuss, **«Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War»**, 129.

(154) OP, 3:628. On this point see James V. Schell, **«Cartesianism and Political Theory»**, The Review of Politics 24 (1962): 263 _ 64. See also Reuss, **«Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War»**, 119

(155) هاجم فويتيوس ديكارت لأنه رأى في فلسفة ديكارت ميلادًا آخر لبيليجانية أرمينيوس. تقترح المحاججة هنا بأن فويتيوس لم يعطِ بيليجانية ديكارت الراديكالية حقها. فيما يتعلق بفويتيوس وديكارت راجع:

Theo Verbeek, **Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy**, 1637 – 1650 (Carbondale: Southern Illinois Press, 1992);

(156) رفض مالبرانش ولابنيز مفهوم ديكارت عن راديكالية كلية القدرة الإلهية، وبالتالي فلم يكونوا بحاجة لتضخيم قدرات البشر بشكل هائل. وهنا قاموا بوضع الأساس لتنوير حيّد البشرية، ولكن لم يتحداهم. ومن خلال بناء عصر التنوير على قواعد الشكوكية البشرية وفكرة التناقض الكانطية، تم بعث فكر ديكارت وتجسد في فكر المثاليين الألمان.

الفصل السابع

حكمة الخشية الهوبزية

وضعت امرأة شابة في عام 1588 ابنًا في بيت كاهن في جنوب إنكلترا. كانت ولادة الطفل مبكرة أكثر مما توقعت، ولكن المرأة لم تتوقع حينها كذلك أن يغزوهم كل أولئك الكاثوليك بسفنهم. كان ذلك مروعًا لها، أن يأتي إلى إنكلترا غزو أجنبي، غزو من البابويين! علمت حينها السبب وراء ولادتها قبل موعدها المحدد، ولكن أي زمن سيئ هذا لكي تجلب فيه طفلًا إلى العالم. عج الخوف في الهواء وتنبأ الجميع بالأسوأ. هل سيستطيع أسطول الأميرة بيس أن يوقف أولئك الشياطين الإسبان وبابويتهم؟ إن لم يستطيعوا إيقافهم فالوبال عليها وعلى عائلتها. كانت عائلتها كالفينيين وكان زوجها كاهنًا. كانت تتسائل «هل سيقومون بذبحنا مثل ما فعلوا بالهيجونيين؟». «ولماذا سيقومون بمعاملتنا بطريقة مختلفة فنحن كالفينيين أيضًا. وحتى لو أبقوا على أرواحنا، كيف لنا أن ننجو إن خسر طفلي توماس كل معاشه؟ إذا ما قاموا بإعادة الكارديناليين والقساوسة».

وبالنظر إلى التاريخ الآن فيبدو لنا وكأن هذه المخاوف التي اعترت المرأة كانت مبالغة بعض الشيء، ولكن مثل هذه المخاوف كانت راسخة جدًا، فقد كان زمنًا مروعًا. أما ابنها توماس الذي ولدته في ذلك اليوم فسيتفهم هذا الخوف ويتحدث عنه بطريقة غير مسبوقة. ومن خلال مراجعة قصة ولادته في عمله «حياة آية» بعد أكثر من ثمانين عامًا، يشير إلى أن «بأن أمه ولدت معه توأمًا، هو والخوف»[1]. الرجل الذي نتحدث عنه هنا هو بالطبع توماس هوبز، وكان يتحدث عن الصدفة في ولادته وعن التهديد المروع للأسطول الحربي الإسباني. يرى هوبز في نص ظريف بأن مولده كان مرتبطًا بالخوف، وهي العاطفة التي أعلن بأنها هي منبع السلوك البشري. وبصرف النظر عن المظاهر، إلا أن سخريته لم تكن طريفة، فهي تشير إلى واقع كالح في قلب فكر هوبز، متجذر في عنف زمنه، ولكنه حاضر فيما قبله كحقيقة عامة عن الحالة البشرية والعبء المستمر على الذهن البشري، بدى العالم وخلق

الإله كأنه لم يصنع لغاية سعادتنا ورفاهيتنا بل هو ليعادينا وعلى استعداد لأن يقتلنا متى ما استطاع.

وعلى ضوء هذا التهديد عرف هوبز بأن أكثر عواطف الإنسان طبيعية هو الخوف. فهو جوهري في الطريقة التي وجدنا بها على هذا العالم، ومن أجل أن نحسن من مصيرنا يجب علينا أن نعترف بهذه الحقيقة. اعتقد هوبز بأن معاصريه لم يكونوا على استعداد لأن يفعلوا ذلك لأنهم ضُللوا بواسطة ثلاثة اعتقادات. أولها كان من خلال الرؤية المدرسية لعالم متناغم هو في أصله تجلٍ للعقل والعدل الإلهي. أما الثاني فقد كانت الفكرة الإنسانوية بأننا نستطيع تحصيل الخلود من خلال الأفعال المجيدة. والثالثة كانت في تعاليم الإصلاح الكنسي والإصلاح المضاد والتي صورت الموت في خدمة الإله كشكلٍ من أشكال الشهادة التي تضمن لفاعلها الخلاص. بالنسبة لهوبز فكل الثلاثة كانت أشكالًا من الخداع عمَّت بسبب سعي البشر لتحصيل مصلحتهم الخاصة. إلا أن هذا الخداع قابل للفضح والتجاوز ومن ثم إجازة خوفنا من الموت المروع والحض على استعمال العقل من أجل تقليله أو إزالته. إن الهدف في فكر هوبز هو إزالة العنف والحفاظ على بقائنا والتبشير بالرخاء.

إن اعتراف الفرد بخوفه من الموت هو اعتراف بالجبن ولو كان على الظاهر على الأقل، وهكذا بالضبط يصف هوبز ذاته. قد لا يوجد مفكر قبل أو بعده ذهب في بحثه إلى هذا العمق من أجل التشديد على جبنه، ومذكرًا معاصريه باستمرار بأنه كان من أوائل من فروا من البلد في بداية الحرب الأهلية. لماذا يخبرنا بهذه القصة؟ كان من صالح شخص كالفيني في البلاط الملكي أن يشدد على عداءه للطهوريين، ولكن من الصعب أن نعتقد أن هذا كان ليعوض ما قام به من ازدراء الفرسان ممن تعلموا على التراث الإنسانوي والذي منح الشجاعة والكبرياء مكانًا بين فضائله. إلا أن ادعاء هوبز لم يكن مقصودًا لتملق من في السلطة، بل كانت له غاية فلسفية عميقة، والتي تشير إلى ثورة جوهرية في الخوف والشجاعة، واللتين كانتا جوهريتان في فكر هوبز وفي الحداثة عموماً. الجبن بالنسبة لهوبز ليس مندوبًا بل هو مصدر كل الفضائل، لأنه متجذر داخل عاطفة تدعوا إلى الحكمة والعلم الضروريتان من أجل تأمين السلام والرخاء والمحافظة عليهما.

وكما رأينا فقد كان لهوبز ومعاصريه أسبابًا جيدة لمثل هذا الخوف، فقد تفادت إنكلترا الغزو عام 1588 بفضل شجاعة وبراعة أسطولها البحري، وبسبب حظها الجيد. لم يكن خوف أم هوبز مغاليًا ولا تافهًا، فلو نجح الإسبان في الرسو على إنكلترا لكانت النتائج

مروعة بلا شك. إلا أن الخوف من الموت العنيف في رؤية هوبز لا يأتي من العصور والمواقف الخطرة فحسب، بل يواصل في العصف بنا إن لم ندرك ونتفهم هذه الحقيقة.

يعتقد هوبز بأن غايتنا لا يجب أن تكون تجاوز الخوف من الموت العنيف بل في إزالة مصدره وهو العنف. فالموت كما يراه هو نتيجة إعاقة إجراءات حياتنا الحيوية والحاصلة نتاجًا للتصادم مع البشر والأشياء غير البشرية التي تعيق حركتنا الحيوية. ومن أجل الحفاظ على ذواتنا، يجب أن نفهم أسباب مثل هذا التصادم ونزيلها. إن البحث عن الأسباب المطلقة لهذه التصادمات يقودنا إلى بداية كل الحركة وهو الإله عند هوبز. وبقدر ما يقودنا الخوف إلى المنطق، إلا أن الخوف من الإله هو بداية الحكمة عند هوبز، مثل ما هو عند ديكارت. بالتالي فإن علم هوبز عمومًا وعلمه السياسي بالتحديد يتضمن البحث عن الإله.

كان الخوف من الآلهة معروفًا في العالم القديم، ولكن هذا الخوف كان بشكل عام يرى كشكل من الإرباك لا مصدرًا للحكمة. يبدأ التفكير عند أرسطو في تجربة الحيرة، وحب الأشياء هي ما تعلونا منزلة وتزيد عنا جمالاً. يبدأ التفكير عند هوبز لا من خلال الشعور العارم المتعذر التفسير بهبة الوجود، ولكن من خلال رؤية أن البؤس والموت قريبان لبعضهما البعض، وأننا في حاجة للحفاظ على ذواتنا. يقودنا الخوف إلى البحث عن الأسباب المخفية وراء كل الأشياء.

إن ردة فعلنا الأولية للخوف من مثل هذه القوى الخفية هو أن نسترضيها. استنادًا إلى هوبز، فهذا هو مصدر التدين الطبيعي، وهو الأساس لكل الأديان[2]، فالعالم بالنسبة للإنسان الطبيعي مكان مظلم محكوم بقوة غامضة عصية على المعرفة، والتي في نهاية الأمر تنتهي إلى إماتتنا[3]. على الرغم من أن خوفنا من القوة المظلمة ينتهي بنا عادة إلى الخرافات، إلا أن هوبز يرى بأنه وتحت الظروف الصحيحة قد يحثنا على شكل من الأفكار التي قد تحسن من مصيرنا الدنيوي. وأول الخطوات باتجاه هذه الغاية هي في تمييز أن الآلهة أو الإله لا يتدخل مباشرة في الشؤون الدنيوية. إذا أصبح هذا الأمر جليًا لنا، يدفع الخوف الإنسان إلى اتجاه جديد بعيدًا عن فكرة إرادة الإله الشريرة، والتي قامت باستبعادنا وباتجاه مواجهة واقع العالم الطبيعي. وهذا في المقابل يحيي متعة اكتشاف علل الأشياء والتي يسميها هوبز بالفضول. والخطوة الأخيرة هي في معرفة أنه ومن خلال فهم الأسباب نستطيع أن نطور علمًا يجعلنا حاكمين ومسيطرين على الطبيعة، ويمنحنا القدرة على إزالة خطر الموت العنيف.

يسمح لنا هذا الملخص البسيط لمحاججة هوبز برؤية الارتباط العميق بين اللاهوت

والسياسة والعلم في فكره. وفيما يلي سأجادل بأن رؤيته السوداء للعالم هي نتيجة قبول القواعد الأساسية للإسمانية خصوصًا ما تم قبولها وتحويلها عند الإصلاح الكنسي. سأجادل بأن هوبز يقوم بتحويل هذه الفكرة بشكل جوهري، فقد سعى لوثر وكالفن إلى إظهار أنه لا شيء نفعله على الأرض قد يقوم بالتأثير على فرصنا في الخلاص، والذي يعتمد على الاصطفاء الإلهي. يقبل هوبز هذا الاعتقاد بالاصطفاء غير المشروط، ولكنه يقوم بتحويرها. إن لم نستطع فعل شيء في الأرض يقوم بالتأثير على خلاصنا، إذن فلا وجود لمنطق خلاصي ليطبق على أي فعل دنيوي. ومن خلال الفهم الجيد للاعتقاد الإسماني في كلية القدرة الإلهية والمفهوم الكالفيني التابع له عن الاصطفاء يظهر لنا على إثره بأنه يقوض من سلطة الدين على الشؤون الدنيوية.

الخلفيات التاريخية لفكر هوبز

تعرضت إنكلترا في الثلاثمئة سنة بين أوكهام وهوبز إلى تحول مشهود. عصفت بها سلسلة من الحروب في القرنين الأولين انتهت بتأسس أسرة تودمور (1486 ـ 1603) على يد هنري السابع. على الرغم من أن حقبة تيودور كانت سليمة نسبيًا، إلى أنها كانت حقبة تغيير هائل. فعلى الصعيد السياسي نقل تيودور إنكلترا من مجتمع إقطاعي إلى دولة مركزية. أما على الصعيد الثقافي، فإن الوصول المترادف للإنسانوية والإصلاح مسح الممارسات والبنى التقليدية. وصلت الإنسانوية في زمن هنري السابع، ووصلت إلى ذروتها في القرن السادس عشر مع هيمنة مور وكوليت وسبنسر وسيدني ولاحقًا شكسبير. كان الإنسانويون الإنكليز أقل اهتمامًا بالبروموثية من الطليان، وجذورهم أكثر امتدادًا إلى التراث المسيحي الإنسانوي[4]، إلا أنهم كانوا مهتمين بشكل عميق بالهرمسية والمعرفة الغامضة بالعلل غير المشاهدة. كانت شخصية دكتور فاستوس عن مارلو، وشخصية بروسبيرو عند شكسبير والعلماء في الأطلنطس في الجديد لبايكون كلها تأملات أدبية لمجوسيين معروفين مثل جون دي وروبرت فلود، والذي لم يكن له تأثير في إنكلترا فقط، بل في بوهيميا أيضًا وبقية أوروبا.

قصرت مدة حقبة النهضة الإنكليزية بسبب قدوم الإصلاح الكنسي. بدأ الإصلاح الإنكليزي كحركة من الأعلى مع تأميم هنري الثامن للكنيسة، ولكنها سرعان ما أصبحت أصولية مع ازدياد الضغط من أجل التغيير. وهذا بالكاد يثير الدهشة. لطالما كان الإنكليز أكثر أصولية من بقية أوروبا. وسكوتس وأوكهام هم أمثلة جلية ولكن ويكليف كان أكثر أهمية (1324 ـ 1384).

بصرف النظر عن رفضة للسلطة البابوية، إلا أن هنري الثامن لم يحاول أن يحوّل العقيدة والممارسة الدينية بشكل أصولي، فقد وقف في صف الكنيسة على سبيل المثال في وجه لوثر. وبعد موته وتصدر ابنه الشاب إدوارد السادس إلى سدة الحكم (1547) حظي البروتستانتيون باليد العليا. وعندما جلب موت إدوارد المبكر (1533) أخته غير الشقيقة «ماري الدموية» إلى العرش، فقد سعت إلى إعادة تأسيس الكاثوليكية بالقوة. لم ينجم زواجها من الكاثوليكي ملك إسبانيا عن نسل حتى ماتت عام 1558. إلا أن خليفتها إليزابيث الأولى توصلت إلى اتفاق مع عدد من الجماعات الدينية المختلفة عام 1559 (متجسدًا في المقالات الثلاث والتسعون عام 1536) والتي ضمنت استقلال الكنيسة الإنكليزية ببنية مركزية أسقفية. إلا أن الأصوليون البروتستانتيون واصلوا التنامي مع عودة اللاجئين في جنيفا وألمانيا خلال حكم ماري. جلبوا معهم رؤى دينية قادت إلى ظهور المشيخية في اسكتلندا والاستقلال في إنكلترا. تم وصم كل المنشقين الكالفينيين عن اتفاقية إليزابيث من قبل أعداءهم بأنهم طهوريون.

واصل الطرفان المتعارضان التأجيج من أجل التغيّير وازدادت المخاوف شدة مع الحروب الدينية في فرنسا وهولندا. كانت مذبحة يوم القديس بارثيميلو للعديد من الكالفينيين وخطر الأسطول البحري الإسباني في 1588 كانت إشارات واضحة. إلا أن أميرتهم البروتستانتية لم تعش للأبد، وعلموا بأن خليفتها سيكون أقل تسامحًا مع أهدافهم. مع ذلك لم تزل قوتهم في ازدياد، وفي عام 1590 دعمت كل من أسقفية كانتيربوري ويورك المفهوم الكالفيني للتقدير المسبق المطلق.

وفي الوقت نفسه انتشرت حركة دينية جديدة وهي الأرمينيانية. سميت الأرمينيانية على مؤسسها الهولندي أرمينيوس (1560 ـ 1609) والذي كان تلميذًا عند خليفة كلفن ثيودور بيزا، ولكنه رفض الكالفينية، لأن اعتقد بأنها جعلت الإله مسؤولًا عن الخطيئة. لذلك رأى معتمدًا على إراسموس بأن الإرادة الحرة كانت مهمة في تقرير الخلاص والعذاب. خاطب هذا اللاهوت الكثيرين في إنكلترا، وتنامت الأرمينيانية بشكل متسارع، إلا أن هذا اللاهوت الجديد روجع بشكل فيه من الشكوك ما فيه من قبل الكالفينيين، والذي رأوا فيه كاثوليكية مخفية وشكلًا مقنعًا من البابوية .

أصبح الصراع بين الكالفينيين والأرمينيانيين وهو الذي شابه الجدال السابق بين إراسموس ولوثر، أصبح أكثر جلبة بعد موت إليزابيث وتتويج جيمس الخامس الأسكتلندي

كجيمس الأول، فقد كان ابن ماري ستوارت أميرة سكوتس التي حاولت إحياء الكاثوليكية في اسكتلندا. على الرغم من أنه نشأ كبروتستانتي، إلا أنه كان مضطرًا للتنقل بين الكاثوليكية والبروتستانتية في اسكتلندا. ولكنه فضّل مذهب الأسقفية وهذا يعود بجزء منه إلى أنها اتخذت مسارًا وسطيًا، ولكن أيضًا لأنها أمنت الدعم اللاهوتي القوي لاعتقاده في الحق الإلهي. فالملك في نظره كان مسحة الإله، وبالتالي فلم يكن خاضعًا لأي إنسان حتى البابا.

طالب الكالفينيون بكبت الكاثوليكية ولكن جيمس واصل الحفاظ على سياسة التسامح التي تبنتها إليزابيث. على الرغم من أنها كانت أكثر صعوبة بعد 1605 عندما أذكت مؤامرة البارود مخاوف البروتستانتيين[5]. كسب الأرمينانيون أيضًا بعض النفوذ خصوصًا في الجامعات، وهاجم أحد أقرب مستشاري الملك الأرمينياني ويليام لاود الكالفينية عام 1615[6]. استمر الخلاف بين الجماعتين للقرن التالي، وماثل الخلاف في هولندا[7]. أعطى تأثير لاود الأرمينيانيين اليد العليا وتم حظر الكالفينية في أوكسفورد عام 1626 وفي كامبريدج عام 1632. أصبح الخلاف في المرحلة المؤقته مزعجًا مما دفع الملك في عام 1628 إلى حظر كل النقاشات بين الجماعتين[8].

إلا أن النتائج في إنكلترا كانت معاكسة لما هي عليه في هولندا، وفيها أدينت الأرمينيانية في مجلس دورت عام 1619. وعلى إثر ذلك غادر العديد من الكالفينيون إنكلترا إلى هولندا (أو العالم الجديد) أو انضموا إلى إحدى الطوائف المطابقة لها[9]. العديد من المنشقين كانوا مقتنعين بأن مأسسة الأرمينيانية كانت مجرد تمهيد «للبابوية»، وحتى الكالفينيين المعتدلين رأوا الأرمينيانية كشكل من الفلسفة الشكوكية، وبالتالي كامتداد لإنسانوية مور وإراسموس والتي اتسمت بها الكاثوليكية الإنكليزية في القرن السالف. كان الكالفينيون هادئين بعض الشيء حول زواج ابنة الملك إليزابيث للبروتستانتي المنتخب من البيليطانيين (1613)، ولكنهم استشاطوا غضبًا على محاولة تزويج ابنه تشارلز من الأميرة الكاثوليكية الإسبانية بينما كانوا أقل غضبًا عند زواجه بدلًا منها من الأخت الكاثوليكية لملك فرنسا.

عندما أصبح تشارلز ملكًا في 1625، أكمل استراتيجية معقدة ازدواجية في التعامل مع الكالفينيين. فقد كان أنجليكانيًا ثانويًا معارضًا لكل أشكال الكالفينية، ولكنه احتاج إلى دعم البرلمان بشدة بسبب الحالة المادية الصعبة للمملكة، فقد سعى إلى الفوز بدعم الكالفينيين من خلال وعده بعدم التسامح مع الكاثوليكية، بينما قام بوعد ملك فرنسا سرًا بالتسامح معهم. سعى إلى كسب الدعم المالي من أجل سياسته الخارجية، وللتحايل على الخلافات

الدينية من خلال مناشدة الجمهوريين، ولكنه اضطر إلى الموافقة على عريضة الحقوق عام 1628 كشرط تقديمهم لدعمهم. في الحقيقة لم يكن تشارلز على استعداد حقيقي للعمل مع البرلمان، ورآه عقبة أمام سلطته. ومن أجل أن تتماسك سلطته، احتاج إلى الكنيسة أن تكون تحت قبضة يده، ولذلك قام بتعيين لود أسقف كانتيربوري عام 1633.

كان تمكن حركة الأرمينيانية مثيرًا للعلاقات مع الكالفينيين، الذين اعتقدوا بأن لاود كان ينوي إعادة تقديم الكاثوليكية، ومع الجمهوريين الذي اعتقدوا بأنه أراد نقض عريضة الحقوق. كانت الأطراف تتشكل قبل الحرب الأهلية، وفقًا لهذه الاختلافات الدينية والسياسية، فوقف الأرمينيانيون إلى جانب الداعمين للحق الإلهي والأسقفويون في صف واحد بينما في المقابل كانت المشيخية والمستقلون والجمهوريون في الصف الآخر.

بدأت الحرب حينما حاول تشارلز أن يفرق حكومة الكنيسة الأسقفية على المشيخة الإسكتلندية[10]. انتقلت الحرب الإسكتلندية الأهلية إلى إنكلترا وإيرلندا مباشرة مع تبدل الأطراف المتحالفة بين الأحزاب المختلفة. قبل عام 1643 كان الجانب الطهوري إلى جانب المشيخية المعتدلين والمشيخية الإسكتلنديين والمستقلين والأرتستر ايسية، ولكن عندما تولوا السلطة في البرلمان الكبير انفصلوا إلى جماعات متحاربة. كان اجتماع ويستمينستر عام 1643 هو محاولة للحفاظ على التحالف، ولكنه فشل في إيجاد أسس مسكونية مشتركة. استمر الصراع الممتد لسنين عدة مع حدوث إصابات مروعة بين الطرفين وعلى السكان المدنيين، وبعد حروب مرة مع تنقل الجماعات والفصائل من طرف إلى آخر، كسب المستقلون أخيرًا اليد العليا. وقاموا بإعدام الملك عام 1649 وقاموا بنفي ابنه تشارلز الثاني عام 1651. إلا أن انتصارهم لم يجلب السلام، لأن المنتصرون وجدوا بأن خلافاتهم اللاهوتية جعلت من العلاقات المشتركة بينهم أو أن يعيشوا بسلام بينهم أمرًا مستحيلاً. لم تكن الطوائف البروتستانتية المنتشرة مجرد أحاديين في اعتقاداتهم، بل أحيانًا غير متسامحين مع بعضهم البعض. لم يتم الحفاظ على النظام إلا من قبل الجيش التابع لأوليفر كرمويل والذي أصبح القائد الحامي في عام 1653. ومع وفاة كرمويل وفشل ابنه في كسب ثقة الجيش، رأى البرلمان الحاجة إلى التوفيق مع ستوارتز، ووافقوا على استعادة الملكية عام 1660.

على الرغم من أن تشارلز الثاني كان أنجليكانيًا ثانويًا، إلا أن الدين كان أقل أهمية له مما كان عليه عند سالفيه، واستقرت إنكلترا في حقبة من السلام. إلا أن السلام اغتيل بواسطة

الاعتراف بأن الملك لم يكن يملك ابنًا شرعيًا، وعليه فسيخلفه أخوه الكاثوليكي بالتخفي جيمس حتى عام 1673 وكاثوليكيًا صريحًا من بعد ذلك. وهذا ما نجم عنه جدل الإقصاء (1679_1881) معتمدًا على خطة لإقصاء جيمس من العرش، وإلى الثورة العظيمة (1688) والتي تخلصت منه بعد ثلاث سنين من تنصيبه ملكاً.

حياة هوبز

ولد هوبز عام 1588 ونشأ في قرية صغيرة في مالميزبوري. يعود إلى طبقة وسطى على الرغم من أن والده كان متعلمًا بشكل جيد، وأحيانًا رجل دين كالفيني سكير[11]. تعلم في طفولته عند روبرت لاتيمير «الإغريقي الخيّر» في كنيسة ويستبورت، وقام بترجمة مسرحية ميديا من الإغريقية إلى اللاتينية، وهو بعمر الرابعة عشر. قد تكون هذه المسرحية برؤيتها المروعة عن انهيار المجتمع قد أثرت عليه لما أسمته كاتبة مذكراته المبكرة أوبري نزعة سوداوية[12]. اتبعت دراسته منهجًا إنسانويًا بشكل عام، مع تركيز على اللغات وكتاب العصور القديمة، ولكن بتركيز على اللغة اليونانية بدلًا من اللاتينية.

غادر هوبز في عام 1603 إلى ماجدالن وهو مركز للطهوريين يرأسه جون ويكنسون، كالفيني مخلص أكد على خلو طبيعة البشر من الخطيئة[13]. تعلم هوبز المنطق والفيزياء الأرسطية، على الرغم من عدم اهتمامه بأي منها، وقضى أغلب وقته يقرأ عن الفلك والعالم الجديد. على الرغم من أن المنهج الدراسي كان مدرسيًا على الأغلب، إلا أنه من غير الواضح ما إذا كان واقعيًا أو إسمانيًا[14]. يعتقد البعض بأن الإصلاح الإنسانوي في منتصف القرن السادس عشر قد جلب معه جوانب بلاغية للمنهج الدراسي، والتي ظلت قوية على الرغم من إعادة إحياء الأرسطية، وأن تعليم هوبز كان أكثر إنسانوية مما ظن أغلب الباحثين[15].

أصبح هوبز بعد إكماله شهادته عام 1608 معلمًا لويليام كافنديش بعد توصية من قبل ويكنسون. كانت أسرة كافنديش أحد أكبر الأسر الأميرية في إنكلترا عهد ستوارت، ومن خلالهم وجد هوبز منفذًا له إلى الطبقات العليا في المجتمع وشارك في النقاشات عن أكبر القضايا السياسية واللاهوتية والمعرفية في عصره[16].

استفاد هوبز من مكتبة الأسرة الضخمة، ليقرأ في التراث المسيحي والإنسانوي، مركزًا على التاريخ اليوناني والشعر أكثر من الفلسفة، وأقل اهتمام في الفكر الأخلاقي والسياسي

الروماني مما كان عليه مع الإنسانويين[17]. وغالبًا أنه لم يكن يملك أي اهتمام بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، وكان أقل تعاطفًا مع الجمهورية المدنية، ولكن أظهر اهتمامًا شديدًا بالتراث الهرمسي[18].

على الرغم من أن العديد من الباحثين يتعاملون مع هوبز الشاب كإنسانوي، إلا أن اهتماماته كانت منفصلة عن اهتمام الإنسانويين الأوائل ممن حاولوا التوفيق بين العقيدة المسيحية والفكر الروماني الأخلاقي، من خلال أفق أفلاطوني. أصرّ هوبز على أن الفلسفة الأخلاقية والسياسية الرومانية كانت ضارة، وبأن الأفلاطونية هي عقيدة شيطانية مضادة للمسيحية. وهنا يصبح لوثر أقرب إلى لوثر من بيترارك وفيسينو أو إراسموس ومور.

كان ويليام كافينيش أصغر من هوبز بقليل، ولذلك فقد كان هوبز أقرب ما يكون للصاحب منه للمعلم. ساح الاثنان في القارة ما بين 1614 إلى 1615. وخلال هذه الرحلة تعامل هوبز مع الكاثوليكية من خلال تجربة مباشرة، وأصبح مقتنعًا بأنها أفسدت بواسطة الوثنية. ففي مقالاته المبكرة يرى بأن مطامع أساقفة روما أفسدت الإمبراطورية، وأن ترفهم وبذخهم استمر في إفساد الممارسات والمعتقدات الكاثوليكية[19]. وقد يكون في وقته في إيطاليا قد قام بمقابلة أو سمع عن بولو سيربي الإسماني المادي الذي أطلق عليه ديفيد واتون بأنه الملحد الوحيد المقر بإلحاده في عصره[20].

أصبح هوبز خلال رحلته أكثر اهتمامًا بالمؤلفات التاريخية الرومانية. استنادًا إلى أوبري فقد ابتاع «حروب بلاد الغال» لجوليو سيزار، وقرأ رواية تاسيتوس عن المؤامرة الكاتالانية والتي كانت موضوعًا لمقالة مبكرة أخرى. أظهر لوثر بعض الإعجاب ببراتوس وكاسيوس ولكنه لم يمل كثيرًا للديموقراطية والجمهورية، واستمر في التأكيد على أهمية احتكار الحاكم للسلطة وعلى خطر اللاسلطوية والحرب الأهلية.

خلال هذه المدة اطّلع أيضًا على أعمال بيكون، وتواصل مع السيد المستشار عام 1615 على الأغلب ولكن ليس أبعد من عام 1620 عندما عمل حينها كناسخ لبايكون وترجم بعض المقالات إلى اللاتينية[21]، إلا أن مدى تأثير بيكون على لوثر لا يزال محل نقاش. يعتقد الغالبية بمحدودية تأثيره لأن لوثر لم يعجب ببيكون شخصيًا ورفض تجريبيته ومنهجه الاستقرائي[22]. مع ذلك توجد أسباب لتفنيد هذا الرأي، أولًا تخبرنا أوبري بأن بيكون أعجب بلوثر أكثر من أي من مساعديه لأنه فهم فحوى كلامه. لذلك يجب أن يكون هوبز قد تمكن من الولوج عميقًا إلى فكر بيكون حتى يتمكن من إثارة إعجاب داهية السيد

المستشار. بالإضافة إلى أن لوثر كان إسمانيًا حاله حال بيكون، وتبنى مفهوم بيكون بأن العلم يجب أن يكون عمليًا بدلًا من كونه نظريًا. إلى جانب مشاركته مفهوم بيكون الجوهري بأن المعرفة سلطة. كل هذا يشير إلى أن بيكون كان مهمًا عند لوثر أكثر مما يعتقد عادة. بالإضافة إلى وجود اكتشاف أخير يدعم هذه الرؤية. فقد توصل نويل راينولدز وجون هيلتون في تحقيقهم حول أصول كتب بيكون من أنه وفي كافة الاحتمالات فإن جزءًا كبيرًا من كتاب «الأطلانطيس الجديد» يمكن التعرف عليه بأنه هوبزي[23]، إلا أنهم لا يشيرون إلى أن هوبز كان هو مؤلف الكتاب، والذي وجد من ضمن أوراق بيكون، إلا أنهم يعتقدون بأنه لعب دورًا جوهريًا في تأليفه. كان بيكون عادة ما يجعل مساعديه يكتبون أفكاره، وإلى أي حد كانت أدوارهم مهمة هو أمر يعتمد على قدراتهم. إلا أننا نستطيع القول بأن هؤلاء المحللين الفنيين أشاروا بأن هوبز كان ملمًا تمامًا بهذا العمل، وبالتالي بأفكار بيكون عن التحول العلمي للمجتمع. هل نستطيع الشك بأنه كان متأثرًا بهذا المفهوم؟

عادة ما يهمل أثر بيكون لأنه لا يبدو بأنه نجح في صرف نظر هوبز عن اهتماماته الإنسانوية بالتاريخ والشعر. فقد كانت أول أعماله المنشورة باسمه هو طبعة من الأوديسا كانت نموذجًا للمعرفة الإنسانوية. إلا أن اهتمام هوبز في ثيوسيديدز غير اعتيادي بالنسبة لإنسانوي. كانت ثيوسيديدز عند الإنسانويين نقدًا للجمهوراتية، كانت أوجه التشابه بين نسخة هوبز وكتاب ميكافيللي «المحاورات» أمرًا خاطئًا كما رأى الباحثون. يستعمل ميكافيلي ليفي من أجل الترويج للجمهورية الرومانية بشكل يعود إلى بيترارك. إلا أن هوبز على العكس يستعمل ثيوسيديدز ليشير إلى عدم الاستقرار الحتمي للجمهوراتية[24]. يعكس اهتمامه بثيوسيديدز على الأقل توجهًا أكثر علمية للتاريخ، وأقل اهتمامًا بالتاريخ كخطاب أخلاقي (كما تصور سيسرو) بل التاريخ كسلسلة حتمية من العلل. ومثل هذه الرؤية للتاريخ لا تجعل من هوبز من ضمن مخيم الإنسانويين، بل في صحبة لوثر وكالفن وبيكون.

توفي ويليام زميل هوبز عام 1628. قبل هوبز منصبه كمعلم لجيرفيز كليفتون وصاحبه في رحلة إلى القارة في 1629 ـ 1630. لمح هوبز نسخة من كتاب إقليدس «العوامل» في مكتبة سادة في جنيف، وكما تخبرنا أوبري فقد ذهل حينها بسبب قراءته للقضية 47 للكتاب الأول:

> **«ردد هذا مستحيل! فقد كان يقرأ الشرح عليها والتي تحيله إلى مثل هذه القضية التي قرأها مجددًا. والتي تحيله إلى أخرى قرأها وهلم جرا إلى أن اقتنع أخيرًا بتلك الحقيقة، وهذا ما جعله يقع في حب الهندسة»**[25].

عادة ما يقرأ هذا الحدث على أنه اللحظة الحاسمة في ابتعاد هوبز عن الإنسانوية نحو العلم، إلا أن تطور علم هوبز لم يكن معتمدًا على حدث واحد، بل على سلسلة من العوامل. فقد كان اعتقاد هوبز بالمفهوم الكالفيني عن التقدير الإلهي المسبق كامنًا في أساسه، والذي كان الأساس للمفهوم الميكانيكي للعلية. ومما يحتل أهمية مشابهة هو أثر مفهوم بايكون بأن العلم كان عمليًا لا نظريًا. فقد كان «اكتشافه» لإقليدس هو ما أمن لهوبز المنهجية التي احتاجها ليحقق علمه، ولكن حتى مع هذه المنهجية، كان علمه سيظل مجهضًا دون رؤيتين سنقوم بمناقشتهما لاحقًا. كانت الفكرة التي هجر هوبز الإنسانوية من أجلها عبارة عن وهم نمى عن فهم مغلوط لطبيعة إنسانوية هوبز. فعلى عكس الإنسانويين الأوائل كان هوبز مهتمًا أكثر باليونانيين أكثر من الرومان، وبالتاريخ أكثر من الفلسفة. إلى جانب أنه كان أكثر ميلًا إلى رؤية البشر بنظرة كالفيني كمخلوقات طبيعية خاضعة لإرادة الإله ذات القدرة المطلقة وأقل عرضة لرؤيتهم بشكل إنسانوي كموجودات مشابهة للإله قادرة على اختيار طبائعها بحرية أو حتى كفنانين قادرين على تشكيل شخصياتهم الخاصة. بالتالي فقد كانت إنسانوية هوبز أقرب إلى الكالفينية والعلم الطبيعي الحديث منها إلى الإنسانوية التي بدأ ديكارت من خلالها.

غيّر اكتشاف هوبز لإقليدس من توجهه، ولكنه لم يقده إلى رفض الإنسانوية من أجل العلم. فقد بدى وكأنه واصل السعي في التوجهين بشكل متواز. وعند عودته إلى إنكلترا، أصبح معلمًا لابن كافيندش ذو الثلاثة عشر عامًا. قاموا بترجمة وتلخيص كتاب: «الخطابة» لأرسطو، وهو نشاط مألوف بالنسبة للمعايير الإنسانوية(26)، إلى جانب أن هوبز قام بالتوسع في دراساته العلمية وحظي بصلة قوية مع والبيك كافينداش (بالإضافة إلى إيرل النيوكاسلي وأخيه سير تشارلز كافينداش وقسيسهم روبرت باين)، والذين كانوا مهتمين بشكل كبير بجاليلو والعلم الحديث(27). فقد كان جزءًا من دائرتهم عام 1630، عندما كتب «الهدف القصير». وهذا العمل الذي يستعمل المنهجية الهندسية ليرسم النظام الفلسفي، كان عادة ما ينسب إلى هوبز، لكننا نعلم الآن بأنه كتب بواسطة باين(28). إلا أننا نعلم بأن هوبز كان على علاقة حميمية مع باين، وأن هذه المخطوطة تعكس التطور العلمي من وجهة نظر الاثنين.

ومن خلال صلاته في نيوكاسل أصبح مطّلعًا على عدد من حلقة تيو لفيسكونت فالكلاند، من ضمنهم تشيلينقسورث وشيلدون وهايد وآخرين. على الرغم من اهتمام هؤلاء الرجال في العلم، إلا أن اهتمامهم الحقيقي كان في الدين والسياسة. فغالبيتهم كانوا أرمينيين

وكانت أفكارهم الأخلاقية والسياسية مستقاة من إراسموس وهوكر وجريتيوس[29]. كانوا يميلون إلى الكتاب المقدس، ولكنهم كانوا على قناعة كما يقول تشيلينقسورث بأن لا شيء في الكتاب المقدس يناقض العقل والحس الصحيح، وهو موقف شاركهم إياه هوبز[30].

عاد هوبز إلى القارة عام 1634 وأصبح على اتصال بمايدورج وميرسين وجاسيندي. رأى تاك بأن هذا التواصل مع حلقة ميرسين (ومن ضمنهم ديكارت) كان أمرًا جوهريًا في تطور علم هوبز. وكما رأينا في الفصل الثالث، كانت إنسانوية أواخر القرن السادس عشر كما تمثلت بالتحديد في مونتين وتشارون فنَّدت صحة الحواس. كان جاليلو أول من شرح سبب ذلك مشيرًا إلى أن الحرارة ليست شيئًا في الطبيعة، بل هو إدراك تسبب به شيء لا نختبره مباشرة[31]. توصل كل من ديكارت وهوبز وجاسيندي كل منهم بمعزل عن الآخر إلى أننا لا نملك معرفة حقيقية إلا من خلال حواسنا الإدراكية ولا «نعلم» العالم الخارجي إلا بسبب تأثير الأشياء على أعضاءنا الحاسة، والتي تنقل الإشارات إلى المخ لنفسرها كأشياء خارجية. لعب هذا المفهوم دورًا جوهريًا في تطور مفهوم علم هوبز.

آخر العوامل الضرورية في علم هوبز هي الفكرة القائلة بأن كل شيء هو شكل من الحركة الموضعية، إلا أن مصدر هذه الفكرة كان موضع جدل، ولكننا نعلم بأن هوبز تحدث عنها لأول مرة في نيوكاسل خلال الشهر الذي قضاه في زياره جاليلو. بينما ادعى دونالد هانسون وآخرون بأن أثر علم جاليلو وبادوان على هوبز كان مبالغًا فيه، ولكن رؤى الرجلين بينهما تشابه جلي[32]. نعلم أن أثر هذه الزيارة كان محفزًا لهوبز، والذي عاد إلى إنكلترا وكرس نفسه للعمل الفلسفي ساعيًا لإنشاء نظام علمي[33].

خلال هذه الفترة، تفحص هوبز بدقة عمل ديكارت. وعندما تلقى نسخة من كتب ديكارت «مقال في المنهج» و «مقالة في علم البصريات» عام 1637، كان مدركًا بشكل مباشر لأوجه التشابه بينه وبين فكره ولكنه أدرك الفروقات أيضًا. فكتابه: «مقالة في البصريات» (كتب في وقته ولكنه لم ينشر إلا عام 1644) هو أشبه بنقد متواصل لديكارت[34]. أرسل في عام 1640 إلى ميرسين 56 صفحة تعليقًا على كتاب: «مقال في المنهج» «ومقال في علم البصريات» واعتقد بأنها ستصل إلى ديكارت. في نقده (المفقود) يقوم بمهاجمة المثنوية لديكارت، منتقدًا الفكرة القائلة بأن الذهن قد يتأثر من حركة الأجساد دون كونها جسدية.

انقطع بحث هوبز في مثل هذه الأسئلة بسبب الأزمات السياسية والدينية في إنكلترا والتي تورط فيها هو وأسياده الأمراء. وبناء على طلب مقاطعة ديفونشاير ترشح هوبز للبرلمان ولم

ينجح في عام 1640. وخلال الفترة ذاتها كتب هوبز «الطبيعة البشرية» و«عوامل القانون» واللذان انتشرا بين أوساط الأمراء على الرغم من نشرهما بعد عشر سنين كأول جزئي كتاب «عوامل القانون». وضع الكتاب لنيوكاسل وكانت غايته أن يوفر حجة لدعم سيادة الملك. رأى ميلر وسترونق بأن نيوكاسل كانت تأمل بأن تقنع الملك باستعمال لوثر كسلاح في النقاش الحاصل مع البرلمان، وأن هذه الكتب كان إشارة لما يمكنه فعله[35]. إلا أن الأحداث التالية جعلت من مثل هذه الكلمات زائدة عن الحاجة. كان البرلمان متعنتًا حتى اضطر الملك لحله، وعندما أجبرته الحاجة المالية على إنشاء برلمان جديد، هاجم الجمهوريون والمشيخيون وزرائه. أرسل ماينوارينغ إلى البرج من أجل الدفاع عن معتقدات هوبز التي صرح بها في مخطوطته، حينها فر هوبز إلى فرنسا خوفًا من أن يكون التالي.

ظل في فرنسا لأكثر من عقد عاملًا في بداية الأمر على نظامه الذي يتعامل مع الفلسفة الأولى. بالإضافة إلى أنه بدأ في دراسة الكيمياء والتشريح. وأمضى وقتًا جيدًا نسبيًا مع ميرسين وحلقته. برزت فطنة هوبز بسرعة لدى ميرسين الذي طلب منه أن يكتب نقدًا لتأملات ديكارت. أضيفت اعتراضاته (وردود ديكارت) لآخرين ونشر عام 1641. وكما سنرى في الفصل القادم فإن النقاش بين الطرفين كان بخصوص طبيعة الإنسان والإله وعلاقتهما ببعض، بالإضافة لمعنى الحرية والضرورة في العلم الجديد.

نشر هوبز في عام 1642 «المواطن»، وهو الجزء الثالث من كتاب: «عوامل القانون». استلهم العمل من خلال السياسة الإنكليزية: ولكنه نجح بشكل عالمي خاطًا سمعة هوبز الأوروبية. فقد رآه كجزء متكامل من نظامه الذي لن يفهم تمامًا إلا عند إكمال الأجزاء السابقة، ولكن مع ذلك فقد كان في رأيه هو أول عمل علمي في السياسة.

بدأ هوبز عند نشر «المواطن» في العمل على أرضية عصيبة، بدأ في عام 1642 في علم البصريات وعمل على كتابه: «في الجسم» وكتب نقدًا مفصلًا كتاب توماس وايت «العالم»[36]. سعى وايت إلى التوفيق بين الأرسطية والذرية. حاول في نقده لهوبز في أن يوفق بين العلم الحديث والمسيحية. أكمل في عام 1644 بحث في علم البصريات ونشر ميرسين كتابه: «بالاستيكا» يحوي تلخيصًا لفكر هوبز، وغالبًا أنه كتب بواسطة هوبز نفسه. انجذب ميرسين إلى هوبز لأنه بدى مانحًا لإجابة على الشكوكية، إلا أن هذا كان أقل أهمية عند هوبز، والذي لم يكن يعاني من أية شكوك.

وصل تشارلز كافيندش وشقيقه إلى باريس في عام 1645 مانحين هوبز فرصة التواصل عن قرب مع البلاط الملكي[37]. سئل حينها في عام 1646 تعليم الرياضيات لمن سيكون

مستقبلًا تشارلز الثاني[38]. ولحسن حظه فهذا العمل لم يكن صعبًا عليه، واستطاع حينها إكمال نسخة مراجعة بالكامل لكتابه: «المواطن» بالإضافة إلى مقالته في البصريات في هذه الفترة.

حرم موت ميرسين ورحيل جاسيندي عام 1648 هوبز من أقرب زملاءه المفكرين له. بالإضافة إلى أنه وحين إعدام تشارلز الأول عام 1949 أصبح البلاط الملكي بيئة أكثر غدرًا بسبب التأثير المتزايد للكاثوليكيين حول الملكة الأم. خلال هذه الفترة بدأ هوبز في العمل على كتابه: «اللفياثان» (المنشور في لندن عام 1651).

كان «اللفياثان» محاولة لوضع الأسس لنظام سياسي عادل مستدام على قواعد العلم الحديث. اعتقد هوبز بإمكانية أن يعمل كأساس للإجابة على الإشكالات اللاهوتية والسياسية في قلب الحرب الأهلية، عن طريق التأكيد على أن العقل والوحي أقرا قانون الحاكم على الكنيسة والدولة من أجل سلام مستدام. كان هذا الهدف بعيدًا ولكنه لم يكن مستحيلًا، إلا أنه وعلى المدى القصير، لم يجلب هذا الكتاب السلام بل العاصفة، فقد تضمن العمل شيئًا واحدًا على الأقل يكرهه كل واحد من الأطراف المختلفة. أيضًا على الرغم من كونه قد كتب بين (1649 ـ 1650) إلا أنه لم يظهر إلا بعد هزيمة تشارلز الثاني من قبل كرمويل وطرد من إنكلترا. بالتالي فقد صوّر من قبل الملكيين المعادين لهوبز كمحاولة للتقرب من كرمويل لأنه يبرر قانون كل من يصعد إلى السلطة في ذلك الوقت.

كانت ردة الفعل هذه حتمية على الأغلب، فقد حاول هوبز لاهوتيًا أن يمشي في مسار ضيق بين المحافظين الأرمينيين ممن قاموا بالدفاع عن السلطة الكهنوتية على أسس القانون الإلهي، والأصوليين البروتستانتيين الذين اعتقدوا بأنهم مقيدون بإرادة الإله كلي القدرة الذي لا يمكن التنبؤ به. كان الموقف اللاهوتي الذي عمل من خلاله هوبز يذكرنا بشكل مفاجيء بمعتقده الكالفيني في شبابه، على الرغم من التحولات المهمة التي طرأت عليها بواسطة ماديته[39]. غضبت الملكة الأم بسبب نشر كتابه: «المواطن»، وبعد ظهور اللفياثان قامت بمنعه من البلاط الملكي. يبدو بأنه اعتقد بأن الأنجليكانيين سيرون هذا العمل كحجة قوية من أجل حكومة أسقفية، ولكن حتى وعلى الرغم من الملكيين الأنجليكانيين من أمثال باين وهو المعجب بكتاب: «المواطن»، فقد اعتقد بأن كتاب اللفياثان كان خطرًا لأنه كان موافقًا للمذهب الإيماني[40]. دعاه هاموند «خليطًا من المسيحة الملحدة»[41]. لم يكن الجزءان الأوليان من الكتاب مزعجان جدًا، على الرغم من أقوال دفاعًا عن العقل أكثر

مما استعد له المسيحيون. إلا أن الجزأين الأخيران كانا مهددين على وجه الخصوص، لا بسبب كونهما معاديين للمسيحية، ولكن لأن لاهوتهم النصي كان بدعي ومفحم في الوقت نفسه[42].

كان هوبز وقتها عازمًا على العودة إلى إنكلترا، وهرب إلى هناك عام 1651، عندما تحرك الفرنسيون الكاثوليك لاعتقاله. تواصل في وقت استقراره في لندن مع تشارلز كافنديش وعاد مجددًا للعمل في ديفونشير[43]. جدد صداقته مع جون سيلدون وبين جونسون وساموييل كوبر وجوهو فاوجن وويليام هارفي، ودعي إلى حلقات التفكير الحر التي تضمنت أشخاصًا من أمثال توماس وايت.

إلا أن الهيجان الحاصل بسبب كتاب: «اللفياثان» لم يخمد، فقد جر هوبز في عام 1654 إلى مناقشة مع الأسقف براميهيل عن الحرية وضرورة الإرادة. كان بارمهيل أمرينياني وحليفًا لعائلة الستافورد ولاود[44]. بدأ النقاش كنقاش خاص، ولكنه أصبح نقاشًا عامًا لاذعًا عندما نشر النقاش الأولي بدون إذن مناصري هوبز، لخص هذا النقاش في عدة أوجه النقاش بين إراسموس ولوثر، بالإضافة إلى نقاش هوبز المبكر مع ديكارت في اعتراضاته وردوده على التأملات. رأى بارمهيل بامتلاك البشر للإرادة الحرة، وضرورة استعمالهم لها للرد على الفضل الإلهي، بينما رأى هوبز بأن كل ما يحدث يحدث نتيجة بإرادة الإله السابقة وهو مطابق لموقف لوثر وللموقف الذي دافع عنه كالفن، ولكنه زاد على هذا التقرير اللاهوتي بالادعاء بأن هذه الإرادة الإلهية ستعمل في العالم، وفقًا لمجرد السببية الميكانيكية. كان بارمهيل منزعجًا جدًا، ولكن بسبب كالفينية هوبز أكثر من ماديته[45]، فقد رفض أيضًا الرؤية القائلة بكلية القدرة الإلهية والتي تعد أساسًا لمفهوم هوبز عن التقدير المسبق، مؤكدًا على أنه يفضل أن يكون مهرطقًا على أن يقر بإطلاقية قدرة الإله المخترعة[46]. كان هوبز أيضًا قلقًا من أن عقيدة التقدير المسبق قد تقود إلى الإلحاد أو العدمية[47]، مع ذلك فقد حاول أن يظهر أن غياب حرية الإرادة لا يعني بأن البشر لم يكونوا مسؤولين عن أفعالهم. في رأيه لا يلام البشر على اختيار ما رغبوا به خطأً، بل بسبب خطأهم في الرغبة به[48]، بالتالي فهم غير ملامون على اختياراتهم بل بسبب شخصياتهم.

نشر هوبز في عام 1655 أول جزء من نظامه الفلسفي «في الجسم»، كانت هذه هي محاولته في إظهار أن الجوهر الوحيد للوجود هو الأجسام. كان تقرير هذا الموقف مهمًا كأساس للحجج في أعماله المبكرة، وللموقف الذي اتخذه في مناقشته مع ديكارت وبارمهيل.

أصبح هوبز في العام ذاته جزءًا مما اتضح فيما بعد أنه نقاش طويل مع الرياضي جون واليس عن طبيعة الرياضيات. لم يكن واليس مجرد رياضي، فقد كان أيضًا قسًا ومشيخيًا معروفاً، وهو رجل حمَّله هوبز مسؤولية إثارة الحرب الأهلية[49]. اعتقد هوبز بأن نجاح عمله السياسي على المحك لأنه رآه مؤسسًا على الحجج الرياضية والفيزيائية الموجودة في «في الجسم» وهو رأي شاركه إياه خصومه[50]. كان طول مدة هذا النقاش ومرارته أقل علاقة بأهميته للتساؤلات الرياضية وأقرب إلى أهميته اللاهوتية والسياسية.

لعب سوء سمعة هوبز دورًا في طرده من المجتمع الملكي. قليل من الأعضاء من أبغضوا هوبز (واليس بالتحديد) بينما وجد آخرون صعوبة في مسامحته على هجومه على رؤاهم الدينية[51]. إلى جانب أن هوبز لم يحمل أي تعاطف تجاه تركيز مجتمع بيكون على التجربة، إلا أنه كان عالمًا مهمًا وكان لديه العديد من الأصدقاء بين الأعضاء. على الأغلب بأن العائق الحقيقي لقبوله كانت أوجه التشارك بين رؤاه في الشؤون الدينية والسياسية مع الرؤى الأقل ضجة والمصرح بها من قبل العديد من الأعضاء المترددين في مشاركته امتعاضه[52]. على أية حال لم تكن عدم رغبتهم في قبوله لها علاقة بعلمه، وهو ما قوبل بالتشكيك من لدنهم[53].

أثار نقد عمله الغضب ضد هوبز في إنكلترا، إلا أنها لم تفعل الكثير من أجل إخفات سمعته القارية. بالإضافة إلى أنه وبعد استرداد الملكية البريطانية عاد هوبز إلى البلاط الملكي واعتبر أحد أفضل فطنيهم. وعلى إثر ذلك أصبحت الهوبزية مشهورة في البلاط الملكي بين الشباب[54]، إلا أن التفضيل الملكي له والنجاح العام أشعل من جذوة الانتقادات الموجهة له. وهذا يعود في جزء منه إلى أن مذهب الإباحية الذي اعتنقه تشارلز الثاني وبلاطه الملكي كان عادة ما ينسب خطأً إلى تأثير هوبز[55]. كان غضب أعداءه صريحًا جدًا، فبعد حريق لندن عام 1666 رأى عدد من أعضاء البرلمان الأصوليين هذه الفاجعة كعقاب رباني على الخطيئة، ورأوا بأن هوبز كان سببها، فقاموا بتعيين هيئة تحقق عنه وتضع في حسبانها اتهامه بالإلحاد[56]. ذعر هوبز من ذلك وقام بحرق بعض أوراقه وفقًا لأوبري، ولكن قام الملك بالدفاع عنه على الرغم من أنه طلب من هوبز أن يتوقف عن نشر أعماله المثيرة للجدل. واصل هوبز الكتابة وكتب كتابه: «البهيموث» فيما نشرت مقاربته للحرب الأهلية (1672) بعد وفاته عام 1682، وكتب في عام 1672 أيضًا نثره وسيرته الذاتية. عاد هوبز إلى الترجمة بعد عدم مقدرته على كتابة الأعمال الجدلية كاتبًا الإلياذة والأوديسة باللغة الإنكليزية في عام 1675 في عمر الثامنة والسبعين. توفي بسلام في هاردويك عام 1679 ووفاته كانت تعود على الأغلب إلى مرض باركنسون الذي عانى منه منذ فترة طويلة.

مشروع هوبز

من غير المفاجئ إذا أخذنا بالحسبان عمر هوبز بأنه ومنذ ترجمته للمدية في عمر الرابعة عشر إلى ترجمته للإلياذة والأوديسة في عمر السابعة والثمانين أشار هوبز إلى قلقه من أثر العنف على المؤسسات والممارسات السياسية. كان المثال الحاضر لمثل هذا العنف في ذهنه هو الحرب الأهلية، والتي كانت موضوعًا لترجمته المبكرة للثيوسيديدز بالإضافة إلى كتابه المتأخر «البهيموث». قام بين هاتين الفترتين بتطوير علم اعتقد بقدرته على إزالة العنف وإحلال السلام ونشر الرخاء. يتكون هذا العلم من فيزياء تصف طبيعة الأجساد والقانون الذي يحكم حركتها، وأنثروبولوجيا تصف أجساد البشر وحركتها، وعلم سياسة أقام آلية لتقليل الصدامات العنيفة بين أجساد البشر[57].

وهذا العلم شبيه بتعميمات الرياضيات الديكارتية ولكنه أوسع وأكثر جرأة. وكما رأينا في الفصل الماضي، سعى ديكارت إلى تطوير علم يقيني يجعل من فهم حركة الأجسام والتحكم بها أمرًا ممكنًا. ولأن البشر أجسام بشكل جزئي فقط، فهذا العلم سيستطيع فهم عمليات البشر الجسمية فقط، ولا يمكنه أن يقول شيئًا عن الأفعال المستقاة من الإرادة الحرة. تضمن نظام ديكارت لهذا العلم أنثروبولوجيا مختصرة فقط (شهوات الروح) ولم يتضمن علمًا اجتماعيًا أو سياسيًا. وكنتيجة لذلك لم يخاطب علمه أزمات عصره بشكل مباشر. وكما رأينا في الفصل الأخير فقد كان يأمل بأن يحصل على آثار قوية غير مباشرة، ولكنه علم بأنه هذا لن يحدث إلا على المدى البعيد.

يسعى هوبز أيضًا إلى السيطرة والتحكم بالطبيعة، ولكن على عكس ديكارت، فهو ينكر أي حالة مميزة للبشر، فهم لا يختلفون في شيء عن بقية الكائنات. إن العلم الذي يسعى إلى جعل البشر حاكمين ومسيطرين على الطبيعة من خلال كشف علل الحركة، يجب على إثر ذلك أن يضع في الحسبان ضرورة إمكانية التحكم والسيطرة على البشر الآخرين. بالتالي وجب على هوبز أن يضع في الحسبان بواعث الفعل البشري والوسائل التي تنظم وتتحكم بمثل هذه الأفعال، فتصبح الأنثروبولوجيا وعلم السياسة جزءًا ضروريًا من نظام هوبز. بينما تمنى ديكارت بأن يكون علمه الجديد أن يمد في عمر البشر بشكل غير محدود، إلا أنه لم يقل الكثير عن كيفية تعايش مثل هذه الكائنات المعمرة في سلام مع بعضها البعض. إن فكرة الكرم التي طورها في «الشهوات» تشير إلى شيء أشبه بالمفهوم البشري للودية، ولكنها لا تتعامل مع رغبة التملك والميل إلى البروز أو تفضيل الشخص ذاته والتي كانت مصدرًا مهمًا في الصراع البشري. بالتالي فمن العصي أن نرى سبب تمكين ديكارت علميًا لبشر أحرار

في أفعالهم في أن يعيشوا بسلام مع بعضهم، أن يتشاركوا السيادة والتحكم بالطبيعة بدلًا من استعمال قوتهم الكبيرة للقتل والسيطرة واستغلال بعضهم البعض. يواجه هوبز هذه الأسئلة على العكس بشكل مباشر، ولا يترك سببًا للشك حول أهمية علمه من أجل الصراعات اللاهوتية والسياسية لعصره.

أدت محاولة هوبز لتطوير علم شامل إلى طرح أسئلة عن ترابط أجزاءه[58]، فقد كان يملك فكرة عامة عن تنوع العلوم ورؤية لهرمية المعرفة، ولكن لم يكن على ذات اليقين الذي امتلكه ديكارت عن كيفية كل أفرع العلم المنفصلة في أنها تنسجم في شجرة أكبر من المعرفة. وهوبز هنا هو أقرب إلى بيكون الذي رأى نفسه باحثًا في مجالات متنوعة تمامًا بدون فكرة نهاية عن العلاقة الدقيقة بين هذه المجالات مع بعضها البعض. ظل هوبز غير واضح بشكل مشابه حول كيف لهذه المجالات أن تنسجم مع بعضها، ولكن هذا يشير إلى أمانته أكثر من كونها محاولة لتمويه ما يتعارض في أساسه. إن مقارنته مع ديكارت الذي كان مقتنعًا برسالته الأولى إلى بيكمان حتى قرب نهاية حياته بأنه يستطيع إكمال علمه بدون مساعدة خارجية، ويؤمن للبشرية تفسيرًا لكل شيء، تنبّه هوبز إلى النطاق الواسع لمسعاه والصعوبات التي لا تقهر في مواجهة كل من أراد معرفة شاملة عن كل شيء.

إن هذا السؤال حول ترابط علم هوبز هو إشكال مركزي في البحث حول هوبز، فعلى الرغم من أن الجميع يقر بأن هوبز سعى إلى تطوير آلية علمية تستطيع تفسير حركات كل الأجسام الطبيعية والبشرية، إلا أن هناك اختلافات تستحق الوضع في عين الاعتبار حول ما إذا كان قد نجح في ذلك. فهناك سؤال يقع في قلب هذا النقاش عن العلاقة بين علم الطبيعية والأنثروبولوجيا وعلمه السياسي، وهو سؤال واجهه هوبز في مناسبات مختلفة وقام بإعطاء أجوبة مختلفة عنها. يقبل العديد من الباحثين ادعاء هوبز بأن علمه السياسي يتبع علمه الطبيعي. بينما آخرون مثل ليو شتراوس وكونتين سكينر يرون انفصالًا بين الاثنين.

كان هوبز في بدايته إنسانويًا عند شتراوس، لم يتبع مدرسة بيترارك أو فيسينو بقدر ما كان تابعًا لميكيافيلي. يعتقد شتراوس بأن هوبز طور علمًا ميكانيكيًا بعد اكتشافه لإيقليدس على أسس مختلفة جوهريًا، ولكنه لم يكن قادرًا على توضيح الحياة البشرية والسياسية بشكل ميكانيكي، وتراجع إلى قراءة تتبع المذهب الحيوي للإنسانوية[59]. بالتالي يرى شتراوس ميكافيللي كامنًا خلف علم السياسة الهوبزي، ولكنه يراه متخفٍ وراء الغطاء العلمي الذي استقاه من إيقليدس وجاليلو. وعلى إثر ذلك يرى بأنه وعلى الرغم من أن هوبز يطور علمًا

ميكانيكيًا جديدًا، إلا أن هذا العلم لا يمكن أن يفسر الفعل البشري خصوصًا في سياق المجتمعات السياسية. بالتالي فإن علم هوبز السياسي المفترض في نهايته هو مجرد شكل من أشكال الحصافة السياسية. بالإضافة إلى أنه ومن خلال إرجاع الفعل البشري إلى السعي من أجل المصلحة الشخصية، فإن هوبز في نظر شتراوس يقلص من أهمية المحفزات العالية مثل الشهامة والتدين، وحاله كحال ميكافيللي فهما يحدّان من أفاق العصر الحديث.

يعتقد سكينر أيضًا بأن هوبز لم يكن قادرًا على بناء علمه السياسي على مجرد الأسس الميكانيكية. فهو يرى بأنه وبعد عودة هوبز إلى إنكلترا عام 1615 فقد كرس نفسه من أجل الدراسات الإنسانية[60]. على عكس شتراوس يرى سكينر هذا لا كدراسة للفلسفة بل للبلاغة. إن نسخة الثيوسيديدز وتلخيصه لكتاب أرسطو في الخطابة، كانا نتاجًا لهذا الاهتمام. يلمح سكينر إلى أنه وبعد اكتشاف هوبز لإيقليدس ونشره للمواطن كان ثائرًا على الإنسانوية[61]. مع ذلك فهذا كان غير مرضٍ تمامًا، عندما تنبه هوبز خلال الحرب الأهلية بأنه لن يملك تأثيرًا أعم إلا إذا ما قام بتوظيف البلاغة. ولذلك قام بجمع البلاغة والعلم في كتابه: «اللفياثان» من أجل بناء علمه السياسي.

على الرغم من الأثر القوي لهذه الرؤى، إلا أنها لم تكن مشتركة بشكل عالمي، على سبيل المثال كان نويل مالكوم ممثلًا لرؤية مضادة ترى علم هوبز الطبيعي والسياسي كعلمان مستقلان عن بعضهما بل متناظران، ولا يختلفان من جهة المبدأ بل في النوع، فالأول يستند على منهجية هوبز الإبطالية (تحليل) والثاني على منهجيته التركيبية (البناء)[62]، وكلاهما علمي. بينما باحثون آخرون هم أكثر رفضًا لفكرة الانفصال، والتي يعتقدون بأنها تعتمد على سوء فهم لعلم عصر النهضة. وكما أشار ريك فهوبز نفسه لا يتنبه إلى الفارق بين العمل الإنسانوي والعلمي[63].

كثير ممن يرون هذا الانفصال في فكر هوبز يضعون ثقلًا كبيرًا على اكتشاف هوبز لإقليدس (أو تأثير جاليلو) في تفسير أصول علمه وطبيعته. إلا أن مثل هذا التفسير ليس مقنعًا. ومع بحث أكثر دقة نجد أن رواية أوبري لما يفترض أنه اكتشاف إقليديس هي أمر عصي على القبول. لأن القضية رقم 47 دليل مدهش، ولكن هوبز كان بلا شك مطلعًا عليها قبل وقت طويل من قدومه إلى جنيف. فهو في الحقيقة أكثر الأدلة شهرة في الرياضيات، وهي نظرية فيثاغورس والتي يجب أن يكون هوبز قد علم عنها من أيام دراسته.

لعب إيقليدس دورًا مهمًا بلا شك في بناء علم هوبز، ولكن هوبز كان يرى في مذكراته

النثرية أن سبب ذلك يعود إلى ما تعلم منه فيما يتعلق بالمنهجية، إلا أن المنهجية قد تحدث فارقًا بعدما توضع عدد من العوامل في الحسبان. فكما يظهر فونكينشتاين وغيره إلى أن علم الهندسة الهوبزي كان يعتمد بشكل أساسي على قبول عدد من المسلمات المستقاة من المقاربات اللاهوتية القديمة. ولنأخذ أهم مثال على ذلك ألا وهو أن التسلسل الضروري والعمومي للأحداث التي تتموضع داخل قلب مفهومه عن السببية الميكانيكية، هي مرتبطة بوضوح ومستقاة بعدة أشكال من المفهوم الكالفيني للتقدير المسبق. إن الميل لرؤية علم هوبز كعلم إقليدي في أساسه (أو بادوان) هو في الحقيقة مرتبط بإنقاص قيمة العوامل اللاهوتية لعلم هوبز، وخصوصًا تحديد الإرادة الإلهية أو العناية الإلهية لصالح سببية مادية صلبة وعمومية[64]. وهذا المثال يميّز العالم الهوبزي بشكل جلي عن الكون الإنسانوي المحكوم بالقدر الإلهي المتقلب.

إن محاولة نزع قيمة أهمية الجذور اللاهوتية للفكر الهوبزي حاضرة أيضًا في محاولة دمجه بميكيافيلي أو الجمهوريين المدنيين، ومثل هذه المحاولات خاطئة. فقد ركز هوبز منذ شبابه على الإغريق بدلًا من الرومان، وكان أكثر اهتمامًا بالأعمال التي ركزت على القدر والضرورة من الأعمال التي ركزت على الحرية والفرصة، فقد أقنعته قراءته لأعمال العصور القديمة أن الإنسان الطبيعي لا يمكن أن يحكم ذاته، وأن الجمهوراتية المدنية تنتهي بالضرورة إلى الفوضى والحرب. بالتالي كانت إنسانوية هوبز المفترضة منفصلة تمامًا عن الإنسانوية التي راجعناها في الفصول السابقة من الكتاب.

إن هذا الميل إلى إحداث فجوة بين علم الطبيعة الهوبزي وعلمه في الإنسان هو أيضًا انعكاس لصعوبة فهم كيف للعلم أن يفسر المواد غير المتعقلة، ويفسر كذلك حركة الأجسام المحكومة بواسطة الدماغ. إلا أن مثل هذا التفريق غريب على هوبز، لأن العقول لا توجد بمعزل عن المواد فحسب، بل هي المادة ذاتها «متعقله» أو على الأقل «مرادة». يتصور أن الأجسام الطبيعية تتحرك لا لأنها تتأثر بأجسام غير عاقلة أخرى، بل لأن الإله أراد لها أن تفعل ذلك. بالتالي ففيزياء هوبز ليست بحثًا متعلقًا بالمواد «غير العقلانية» وقراءته لحركات المواد ليست قراءة ميكانيكية مجردة، فالكون بهذا المعنى ليس أقل «تعقلًا» من الأمة. إلا أنه ولفهم ما يعنيه هذا فعلينا أن نحقق في علم هوبز بشكل أكثر دقة ومنهجية.

فيزياء هوبز

يرى جوشوا ميتشل بوجود أربع رؤى بحثية للعلاقة بين المسيحية والليبرالية المبكرة.

رأى باحثون مثل شتراوس وماكفيرسون وأوكيشوت بوجود انفصال حاد بين المسيحية والليبرالية، وهي عندهم بلا شك غير مسيحية، وفي عديد من جوانبها مضادة للمسيحية. بينما ترى رؤية أخرى حاضرة عند ماكس فايبر ولويث وبلومينبرق بأن صعود الليبرالية كان نتاجًا لتحرر البروتستانتية من وهم العالم السياسي، بمعنى أنه كان نتيجة لإزالة شعور الحضور الإلهي في العالم، كان في الشخصية المقدسة لجسد الملك، الوجود الحقيقي للإله في المقابل، أو أهمية الصور الدينية وعقيدة القديسيين... الخ. فيما رأت رؤية ثالثة من قبل تاوني وولين أن المسيحية بنفسها مشاركة في تطور العالم الحديث.

من خلال فصل الدين عن السياسة، يصبح تجديد العالم السياسي ممكنًا، والذي لم يكن متوفرًا منذ العصور القديمة. استنادًا إلى ميتشيل فإن أول هذه الرؤى تقلل من قيمة المسيحية، فيما الثاني تعيرها اهتمامًا ولكنها تترك عصر التحرر حاضرًا، فيما تعترف الرؤية الثالثة بأهمية المسيحية، ولكن ليست بذات أهمية متواصلة. بينما ترى رؤية رابعة مفضلة من قبل إيسناتش وريفينتلو وماكلنتتاير وميتشل نفسه الللييرالية الحديثة كشكل من المسيحية والبروتسانتية بالتحديد[65].

ما حاولت إظهاره في الفصول السابقة، وما هو واضح خصوصًا في حالة هوبز هو أن كل هذه القراءات الأربعة عن العلاقة بين المسيحية والحداثة هي منطقية بعض الشيء، ولكن جزءًا كبيرًا منها يعتمد على كيف يفهم الشخص المسيحية. فإن ربط أحدهم المسيحية بالمدرسية فلن يوجد شك بأن الليبرالية الحديثة هي شيء جديد في جوهره. إلا أننا وكما رأينا في نقد المدرسية التي تبناه ديكارت وهوبز هو في أصوله وفي أشد تجلياته مسيحي. ولن يوجد شك أيضًا بأن البروتستانتية حررت العالم، إلا أنه وكما رأينا مجددًا، هذا التحرير ليس شكلًا من العلمنة ولكن من التحول اللاهوتي من خلال المسيحية التي تتصور الإله بأنه إله كامن. ولن يوجد شك كذلك بأن الانفصال بين الدين والسياسة، والذي يميّز الفترة الحديثة المبكرة سهّل من تعافي الإنسانوية من جمهوراتية العصور القديمة، بل وكما رأينا فالإنسانوية بنفسها ليست غير متدينة أو مضادة للدين، بل هي محاولة لاستعادة مسيحية أكثر أصالة (وفي بعض الأحيان أكثر بيليجانية). إلى جانب أنها لم تكن لتنجح لولا ما صاحبها من عناء داخل المسيحية للتحرر من كنيسة الفساد التي لازمت اشتراكها في الشؤون الدنيوية، هل يعني هذا كله إذن أن العالم الليبرالي الحديث هو شكل من المسيحية البروتستانتية كما اقترح ميتشل؟ مما لا شك فيه بأن العالم الحديث يأتي من الإصلاح الكنسي ويمتلك

شخصية بروتستانتية قوية حتى وإن بدت بأنها علمانية. بقدر ما تعرف البروتستانتية نفسها وفقًا لمفهوم الإله الكامن، إلا أن العلمانية قد تفهم كشكل متطرف منها. فحتى وإن عرّف عصرنا بموت الإله كما أعلن نيتشه، إلا أنه لا يزال يعرّف بعلاقته بالإله، وبالتالي فهو لا يزال يعرّف لاهوتيًا، حتى وإن كانت من خلال لاهوت سلبي شامل. مع ذلك فلا يمكن إنكار أن اللاهوت في العصر الحديث تحوّل من خلال مواجهته للعالم القديم، وبتطور إنسانوية علمانية مدنية. بالتالي فقد كان لاستعادة الإنسانوية لأفكار العصور القديمة وممارساتها أثر مباشر أو غير مباشر (من خلال المسيحية) على تشكيل الحداثة. وهنا هي في المقام الأول سؤال أي قدر من الأهمية يجب أن يخصص لكل عامل، وليس من المستغرب توصل عدد من الباحثين المختلفين لنتائج مختلفة فيما يتعلق بهذا الموضوع.

أكثر الحجج قوة فيما يتعلق بالسمة الثورية للحداثة، تكمن في الدور الذي تمنحه للعلم الطبيعي. فالعلم هو ما يعرف العالم الحديث والعلم (أو الفلسفة) التي تعد غير متوافقة مع الدين. إلا أنه وخلال العشرين سنة الماضية، بيّن الباحثون إلى أي درجة عميقة يدين العلم في القرن السابع عشر إلى المسيحية، والثورة الإسمانية تحديداً. أصبح تحديد أهمية المسيحية للحداثة والعلم الحديث أكثر صعوبة في فترة الإصلاح الكنسي بسبب عاملين اثنين، الأول هو الأهمية المتزايدة للاعتقاد أو الإيمان وانحسار أهمية الطقوس كمعيار لتدين الفرد، وثانيًا تنامي المذاهب المسيحية. لطالما سعت المسيحية إلى توضيح وتطبيق الأرثوذكسية، ولكن منذ القرن الرابع عشر وجدت الكنيسة صعوبة متزايدة في الحفاظ على الوحدة الدوغمائية. فقد ظهر قبل لوثر تزايد وتنوع في الأفكار والطقوس داخل المسيحية، ليرى الإصلاح الكنسي انفجارًا في التنوع الطائفي. من الصعب أن نحكم ما إذا كانت هذه المذاهب مسيحية في المعنى الضيق، ولكن لا شك بأن أغلب أعضاءها كانوا متدينين جدًا. وفي محاولة لتحديد أثر الدين على الحداثة، من المهم أن نلاحظ هذا التنوع ولا نفترض مجرد الافتراض بأن من ينحدر من عقائد محددة هو غير متدين أو ملحد.

صنف هوبز كملحد في أغلب فترات حياته من قبل الطائفيين الذين اعتقدوا بأن أي أحد لا يشاركهم آرائهم الوثوقية هو بلا شك غير متدين. على الرغم من عدم مقدرتنا على معرفة ما كان هوبز يعتقده حقًا، إلا أننا نستطيع معرفة ما قاله، وأي المصادر اعتمد عليها. ما يتضح لنا مباشرة هو أن فكر هوبز يعتمد بشكل كبير على الإسمانية، فقد سلم بالمبادئ الإسمانية الأساسية وهي بأن الإله كلي القدرة، وأن الأفراد هم فقط الموجودون، وأن معاني الكلمات

هي اصطلاحية بشكل تام. مع ذلك فقد حاول أن يظهر اتساق هذه المبادىء كلها مع فيزياء وأنثروبولوجيا ولاهوت مختلفة عن تلك التي تطورت على يد الإسمانيين.

تعلم هوبز أول أمره من خلال المفهوم الإسماني للإله بأنه قوي بشكل مطلق واعتباطي في اختياره لمستحقي الخلاص من البشر على طاولة أبيه. وتم توضيحه له أكثر من قبل المعلمين الكالفينيين، ورسخ لديه من خلال تعليمه الجامعي. فقد كانت له مسألة مصيرية لم يتزحزح عنها، وقام بالتصريح عنها ليس في نقاشه مع ديكارت وفي كتابه: «اللفياثان» فحسب بل في نقده لوايت وفي نقاشه الأخير مع برامهال[66].

قبل هوبز كذلك وأحيانًا ردد النقد الإسماني للواقعية المدرسية والقياس المنطقي بالإضافة إلى معتقد الفردانية الأنطولوجية المرتبط بها. بالإضافة إلى أنه كان مقتنعًا بفردانية كل شيء لا كنتيجة لأي معرفة مباشرة بمثل هذه الموجودات، ولكن كاستنتاج من الاعتقاد بكلية القدرة الإلهية.

وُظفت هذه الأنطولوجيا الإسمانية كأساس لفيزياء هوبز. استنادًا إلى هوبز فالأجسام التي تبني العالم هي في تغيّر مستمر[67]. لا يبدو هذا الادعاء على السطح جديدًا أو ثوريًا، فقد ادعى أرسطو قولًا مشابهًا، وتردد من قبل العديد من ضمنهم المدرسيين الذي قام هوبز بانتقادهم. فقد ادعوا بأن الأشياء تتغير بطرق متعددة ولأسباب متعددة. إلا أنه وعند هوبز على الرغم من كل شيء في تغيّر، إلا أنه هناك نوع واحد من التغيّر وهو نتاج حركة موضعية يتسبب بها اصطدام جسم بآخر[68]. فالأجسام نفسها لا تخلق ولا تفنى بل تتحرك وتتموضع[69]، بالتالي فكل فعل قد يفهم كفعل تولد وتحرك بطريقة ميكانيكية، بمعنى أنها نتاج اصطدام جسم على آخر، وبدون أي تدخل يعقبها من الإله. بالإضافة إلى عدم وجود شكل من الحركة يتميّز به جسم معيّن، فكل جسم قادر على كل حركة ممكنة. كل الأجساد بوصفها أجسادًا هي متماثلة وعرضة لنفس الآثار الناجمة عن اصطدام الأجسام الأخرى، إلى جانب أنه لا وجود لجسم قادر على القيام بحركة من خلال ذاته، وكل شيء على إثر ذلك يحصل كنتاج لتصادم الأجسام ببعضها البعض[70]. فلا سبب للحركة إلا الحركة.

إن السؤال الذي يتركه هذا القول بلا إجابة هو طبيعة وأصل الحركة ذاتها. والسؤال هذا ليس جديدًا، فقد تناوله الذريون القدماء ووضعوا «انحرافًا» مبدئيًا بلا سبب والذي جعل الذرات تتصل فيما بين بعضها، وتبدأ بالتداخل وتشكيل الكون، فيما جعل المفكرون المسيحيون هذه البداية من صنع الإرادة الإلهية. يشاع بأن الفكر الهوبزي مدين فيما يتعلق

بهذه المسألة إلى الذرية، ولكن الحقيقة أن هذه الفكرة تدين بالشيء الكثير للإسمانية، كما توضح ذلك الحجج التي طورها في نقده لوايت. كل الحركة عند هوبز ابتدأت بالإله، فقد اعتقد من خلال تأمله بالحركة بأنه لا يمكن معرفة شيء، إلا أن الإله هو مصدر الحركة. وكل ما نعتقد بأننا نعرفه فيما عداه لا يأتي إلا من خلال الوحي[71].

وهوبز لا يتبنى القول التقليدي بأن الإله هو المحرك الأول غير المتحرك[72]، فالإله ليس هو «خالق الكون المادي» الذي يضع آلية حركة الطبيعة، ويبقى مراقبًا بل يكون حاضرًا في الحركة المستمرة المحافظة على الكون[73]. نستطيع أن نستنتج محركًا أولًا كما يرى هوبز ولكننا لا نستطيع أن نستنتج أزلية ثباته. فما يتبع ذلك منطقيًا بأنه كان (وكنتيجة هو) متحرك أبداً. بالتالي يرفض هوبز القول الأفلاطوني المركزي في مسيحية العصور الوسطى من أن الإله والوجود الحقيقي غير متغيران. ولا يصح أن يوصف الإله ولا فكرة أبدية الإله بالسكون في رأي هوبز فهي محض سخافة[74]. فالحركة هي فعل الإله، وهذا الفعل بالمعنى الإنسانوي ليس محكومًا بأي علة أو غاية غير كلية قدرة الإله وإرادته المحايدة. إن الآثار الكونية المترتبة على هذا الموقف هي عدم وجود غاية عقلية أو طبيعية للحركة المادية. وعلى هذا فالإله عند هوبز حاله كحال العملية السببية، أو كما بكلمات كتابه: «اللفياثان» فالطبيعة هي حيلة الإله وفعله المتواصل[75].

على الرغم من أن الحركة عند هوبز لا تملك غاية طبيعية، إلا أنها ليست عشوائية أو غير معقولة. من أجل أن نفهم هذه الكيفية يجب أن نفهم ما يعنيه هوبز بالسببية. يطور هوبز مثل بايكون مفهومًا للسببية مستعملًا اللغة الأرسطية للجوهر والعرض، فقد رأى أرسطو بأن كل شيء يعزى إلى جوهر، وأن الأعراض مثل الاخضرار هي معزاة إلى جواهر مثل الشجر. على الرغم من أرسطو أو على الأقل أتباعه من المدرسيين لاحظوا بأن الأعراض لا يمكن أن تملك المعنى ذاته للجواهر، فقد اعتقدوا بأنها كانت تملك وجودًا حقيقيًا بمعزل عن الجوهر. بالتالي فالألوان على سبيل المثال توجد بمعزل عن الأجساد الملونة، حتى وإن كان وجودها أقل درجة من الجواهر نفسها. وهوبز يرفض ذلك، ففي رأيه أن الأعراض لا تنفك عن الجواهر. والأعراض هي سمات للجواهر، الأشكال المخصصة للحركات الخارجية والداخلية التي تتميز بها. بالتالي فإن سبب الأثر ليس في الجسم نفسه بل في الحركات أو في أعراضها، إن استعملنا الاصطلاح الأرسطي.

حدد أرسطو أربع علل وهي: العلة الصورية والعلة المادية، والعلة الغائية والعلة الفاعلة.

فالعلة المادية لكأس ذهبي على سبيل المثال، هو الذهب الذي صنع منه. بينما يمكن أن يصنع الكأس من عدة عوامل، ولكن لا يمكن أن يصنع من الهواء أو الماء إن أخذنا مثالين. ومعنى أن الذهب علة هنا هو أنه يساهم في صناعة الكأس، بينما العلة الصورية هي شكل الكأس. مجددًا، على الرغم من وجود العديد من الأشكال الممكنة، إلا أنها ليست كلها ممكنة لأن الكأس يجب أن يحوي السائل. والعلة الفاعلة هي السبل التي يوجد بها الكأس، وفي هذه الحالة هو الحرفي الذي يختار المواد، ويقوم بتشكيل الكأس ليصل إلى الغاية أو السبب النهائي وراء صنعه. ومن خلال صنع هذا الكأس لا يقوم الحرفي بخلقه أو بالتوصل إلى فكرته من لا شيء، ففعل الخلق هو شكل من المحاكاة. يؤكد أرسطو على أن هذا المفهوم لعلل الأشياء لا ينطبق على ما يصنعه الإنسان فحسب، بل على الأشياء الطبيعية كذلك، وكثير منها (كل الأشياء الحية) يمتلك عللها الفاعلة داخله (مثال على ذلك جوزة البلوط التي تمتلك القدرة على تهيئة ذاتها إلى شجرة بلوط).

يقوم هوبز بإعادة العمل بهذا المفهوم الأرسطي للعلية، فهو يعترف بالعلة الفاعلة والمادية فقط. ويرى العلة الفاعلة المجموع الكلي لكل الحركات التي تقود إلى دفع وتحريك شيء آخر، والعلة المادية كالمجموع الكلي لكل الحركات في الشيء المدفوع أو المتحرك. وكلاهما معًا يقومان بتأسيس علة ضرورية تفضي ضرورة إلى حدوث الأثر[76]. وحتى يبقى على موقفه الرافض للكليات، يعتقد هوبز بأن العلل الصورية والغائية لا توجد حقيقة للموجودات الطبيعية، وهي في حقيقتها علل مادية أو فاعلة. لا توجد العلل الغائية إلا للموجودات التي تملك والعاقلة المريدة[77]. تصبح العلية عند هوبز على إثر ذلك هي التفاعل الإجمالي لكل الحركات أو لنضعها في سياق الاصطلاح اللاهوتي، هي إرادة الإله المجردة والمحايدة والتي لا تملك شكلًا عقلانيًا أو غاية عقلية أو طبيعية بل تتكون من تفاعل حركات كل الأشياء الفاعلة جسمانيًا مع بعضها البعض[78]. على الرغم من توظيف هوبز للاصطلاح الأرسطي في وصفه للعلية، إلا أنه يرفض القراءة القديمة لأرسطو في صالح قراءة حديثة يفضلها أوكهام وأتباعه.

إن النتيجة العملية التي تتبع هذه القراءة، هي بأن عالم المادة المتحرك محكوم بواسطة إله كلي القدرة محايد فيما يتعلق بسلامتنا وبقاءنا. لم يكن هوبز أول مفكر توصل إلى هذا الاستنتاج الواقعي، فكما رأينا في الفصل 2 ـ 4 فقد لاحظ الإنسانويون والإصلاحيون هذه الحقيقة. تبنى هوبز رؤية مقاربة لهذا الإله الذي يبدو محايدًا فيما يتعلق بمعاناة البشر أو

علوهم. إلا أن هوبز وعلى عكس الإصلاحيين والإنسانويين لم يقبل هذه الرؤية كنتيجة نهائية بل يسعى إلى إظهار أنه ومن خلال القانون الطبيعي يمنحنا الإله الميل إلى حفظ الذات، والتي هي أساس العلم البشري، والذي سيجعلنا أسيادًا متحكمين بالطبيعة[79].

هدف علم هوبز ليس مجرد فهم العالم بل تغييره، وحتى نعطي البشر القدرة على الحفاظ على ذواتهم وتحسين حظهم الدنيوي يقول هوبز في «المواطن»:

«إن غاية الفلسفة أو مداها هو أن نستفيد مما فيه مصلحتنا من خلال ما نراه أو نفعله بأجسادنا، قد نستطيع صنع ذلك، ذات الآثار التي ندركها في أذهاننا بقدر ما تسمح لنا المادة والقدرة والمثابرة من أجل أساسيات الحياة البشرية. لأن تحصيل المجد والسمو الذي قد يتحصل عليه الإنسان من خلال التحكم على بعض المواد العصية المشكوك بها، أو من خلال اكتشاف بعض الحقائق الكامنة، فهذا كله لا يعدل الألم الذي تتطلبه دراسة الفلسفة، ولا هي التي تحتاج إلى حرص الإنسان على تعليم الآخر ما يعلمه هو، إن كان يعتقد بأن هذا لن يكون إلا في صالح عمله. إن غاية المعرفة في السلطة... وأخيرًا فمدى كل التكهنات هو تطبيق بعض الأفعال أو إنجاز ما يتطلب إنجازه»[80].

هدف الفلسفة أو العلم ليس نظريًا، وليست هي مما يسعى له لأنها تمنح مالكيها السمعة الحسنة[81]. بل هدفها عملي بشكل رئيسي، وهي مما يسعى له لأنها تمنحنا القوة والأمان والرخاء، ولا يسعى لها من خلال الفضول الكسول أو التدين بل كردة فعل على الخوف المتفشي الذي يقض مضاجع الحياة البشرية. وعلى إثر ذلك فالعلم كما فهمه هوبز سيمكن البشر من النجاة والسمو في عالم الإله الإسماني الفوضوي الخطر.

إن المعرفة التي يسعى لها هذا العلم ليست معرفة ماهية الأشياء بل عملها، بمعنى كيف يمكن أن توجد الأشياء أو أن تمنع من الوجود. ومثل هذه المعرفة موهمة، وهي المعرفة التقنية والآلية لما يسميه المدرسيون بالعلل الثانوية، التي من تحرك بها الإرادة الإلهية المادة. إلا أن تحصيل مثل هذه المعرفة أشد صعوبة مما يفترضه الشخص ابتداءً لأننا لا نملك معرفة مباشرة بالعالم الحقيقي، فنحن لا نعلم إلا أثر العالم علينا[82]. وهذا يعني بأن ما ندركه ليس تمثلًا حقيقيًا للعالم الواقعي، بل إشارات غامضة لأحداث طبيعية كامنة يجب أن تفك شفرتها[83].

ظاهريًا، تبدو المعرفة الاستنتاجية المجردة للعالم الحقيقي، مما يؤدي لجعل العلم عصيًّا إن لم يصبح مستحيلاً. وكما رأينا في الفصل الأخير، فقد تبنى ديكارت رؤية مماثلة عن الإدراك ومع ذلك اعتقد بقدرته على بناء علم يقيني من خلال إثبات أن الإله قد ضمن تطابق الأفكار والأشياء. فيما شك هوبز بهذا الدليل واعتقد بعدم قدرتنا على معرفة أي الأسباب الحقيقية مسؤول عن أي أثر في عينه، بسبب ضعف إمكانية وصولنا إلى الأشياء في ذاتها. وحاله كحال بيكون يلاحظ بأن الأثر ذاته قد يتحصل من خلال أسباب متنوعة، وحصر نفسه بالاعتقاد بأنه وعلى الرغم من أن كثيرًا مما فعله الإله، قد يكون وراء العقل إلا أنه لم يكن ليناقضه.

لا يمكن لمثل هذا الموقف الاحتمالي أن يوظف كأساس لعلم يقيني، لعدم وجود ضمان أن تكون الصورة التي رسمها العلم عن العالم تتطابق مع الواقع[84]، يكمن ذكاء موقف هوبز في أن هذا كله لا يهم. فليس من المهم أن نعلم السلسلة السببية الحقيقية التي تحكم حركة المواد. فالصورة الاحتمالية التي نبني لا تحتاج لأن تتطابق مع المسارات العلية الحقيقية والتي من خلالها تحدث الأحداث، فلن تحتاج إلا إلى تفسير كيف نصنع الآثار أو نمنعها. إن رواية العلم للعالم ليس مجرد بناء، أي: فرضية، فالمعرفة الاحتمالية بمعنى ما تعلوا على المعرفة اليقينية ـ المعرفة اليقينية مجرد وصف لما فعله الإله استنادًا لقدرته المعيّنة[85]، على الرغم من أن المعرفة الاحتمالية تصف ما يمكن للإله فعله بواسطة قدرته المطلقة. وفي هذه الحالة يكون المنطق الاحتمالي ليس مجرد ممارسة للتحليل والوصف، ولكن في الإيهام نفسه. إن البناء الإحتمالي المتبنى من قبل العلم هو مشابه للبناء الواقعي الذي من خلاله يخلق الإله العالم الطبيعي، وقد يوظف كأساس لبناء منطق أكثر مساعدة لتحصيل السمو البشري[86].

هذا العلم الجديد الذي يقوم هوبز بتطويره يعتمد بشكل أساسي على النظرية الإسمانية في المعرفة التي تفهم الكلمات كإشارات، فكل ما نعرفه في نظره نعرفه من خلال حواسنا. فنحن مجابهون بأشياء خارجية تنقل حركة لأعضاء الحس فينا، لتنتج حركة فينا، وهماً[87]. والحركة التي تستمر فينا يسميها هوبز بالخيال، وكل المعرفة كما يرى إما أنها حسية أو تصورية. إن قدرتنا على التفكير باستخدام هذه الصور محدود بسبب عدم قدرتنا على جمعها معًا في عقلنا. وهذا عائد إلى حقيقة أن كل توهم فريد من نوعه، وحل هذا الإشكال وأساس هذا العلم على إثر ذلك هو في الإشارات.

يرى هوبز بأن الإشارات هي علامات توظف لاستدعاء شيء معين للذهن، فلا يشترط أن تكون كلمات مثل الحجارة التي ترمز إلى نهاية المسار، ولكن الإشارات التي يجب أن نقوم بتوظيفها هي الكلمات، فالكلمات تسمي وتربط الأشياء. الكلمات إما أعلام والتي تشير إلى شيء في عينه، أو أسماء لأسماء تربط الأشياء ببعضها. بقدرة ما تستدعي الكلمات أشياء مختلفة لبعضها البعض تحت مفردة واحدة، إلا أنهما مما يساعد في تضليل الفهم[88]. بسبب خطر نسياننا فرادة وأصالة الأشياء المتشابهة ونتصور شيئًا عامًا واحدًا تكون كلها له أمثولات. إن الكلمات أساسية للفهم، ولكنها أحيانًا تقود إلى التشيؤ، وكما رأينا في الفصل الأول، فقد صمم مقص أوكهام للحد من مثل هذا التشيؤ. وهوبز واع بهذا الخطر بقدره، فهو يؤكد على أن كل خطأ في الفلسفة هو نتيجة لحرية زائدة عن الحد في استعمال المجازات. وهذا صحيح خصوصًا في الفلسفة التي تتعسف في استعمال الأسماء المجردة في خلطها في التفريق بين كلية الأسماء والأشياء.

كحال ديكارت يعتقد هوبز بأن الفلسفة يجب أن تبدأ بهدم إبستمولوجي، وهو عند ديكارت منهج الشك المشهور والذي يفكر خلال خارج العالم المادي، ولا يبقي إلا على «أنا أفكر إذن أنا موجود». يبدأ هوبز أيضًا ً بتصور العالم مباداً[89]، وكلا المفكران في هذا السياق يبنيان على المنهجية الإسمانية من أجل التخلص من الكليات المادية من خلال التساؤل عما سيظل موجودًا إذا ما دمر بقية العالم[90]. تبرز مثل هذه المنهجية الأشياء الفردية، بدلًا من قبول العالم كما يظهر لنا، نقوم ببنائه بشكل جديد في خيالنا على هذا الأساس. وبهذا نعرّف الأشياء لا من خلال الطبيعة أو الحس، ولكن من خلال الاستنتاج.

إن المعرفة عند هوبز هي ربط الأسماء بالقضايا، والتي هي في أساسها شكل من الحساب الرياضي (إما من خلال الجمع أو الطرح) وعن طريقها نميّز المشتركات والفروقات بين الأشياء. وهذه القضايا موصولة داخل القياس المنطقي، والقياسات المنطقية ترتبط ببعضها البعض لتشكل البراهين. ومثل هذه القدرة على الاستنتاج متحصلة عند كل البشر بشكل طبيعي، ولكن هذا التسلسل الطويل يقع ضرورة في الخطأ. وسبب هذا في نظر هوبز يعود إلى الحاجة للمنهجية[91]، فاستعمال المنهجية الصحيحة هو أكثر الوسائل نفعًا في الكشف عن الآثار من خلال عللها المعروفة أو العلل من خلال آثارها المعروفة، وعلى ذلك فالمنهجية مهمة[92]. افترقت الفلسفة السابقة منهجية لتجد نفسها بشكل متواصل مشتبكة داخل تناقض، ورأى هوبز بأنه قد وجد هذه المنهجية في الهندسة الإقليدية.

عادة ما تقارن منهجية هوبز الهندسية بمنهجية ديكارت، ولكنهما يختلفان تمامًا، فالتفكير

عند ديكارت ليس محصورًا فيما نستطيع تصوره، فالأفكار كلها غير تمثيلية، والمثال الذي يقوم بتوظيفه لتوضيح هذه النقطة هو الكلياغون (ألف مضلع أحادي الجانب)، والذي قد يعرّف ولكن لا يتصور. رفض هوبز هذه الطريقة في التفكير، فلا وجود لمعرفة إلا من خلال التصور[93]. قد لا نستطيع تصور الكلياجون، ولكننا نستطيع بناءه، وكونه قابل للمعرفة عائد إلى قدرتنا على تصوره جزءًا جزءًا. بالتالي يكون اللامتناهي في هذه الرؤية (وعلى عكس ديكارت) هو غير قابل للمعرفة، بالإضافة إلى الحديث عن أجزاء اللامتناهي هو مضلل. فمهما كان الرقم ضخمًا سيظل متناهيًا، فكل ما هو غير متناهي (والإله من ضمنهم) هو غير قابل للإدراك غير قابل للفهم.

وعلى إثر ذلك فقيام هوبز بإعادة بناء العالم مختلف عن رياضيات ديكارت الكلية، والتي تكون فيها الرياضيات الحرفية هي ما تصوّر واقع الأشياء، بينما عند هوبز فالمنهجية الهندسية محض مجاز. ما يصوّر العالم ليس الأعداد أو الأرقام الحقيقية بل التعريفات الدقيقة وعمليات التشكيل المبنية على هذه التعريفات. فالهندسة هي شكل واحد من أشكال هذا البناء، ولكنها ليست الوحيدة أو حتى الأهم. إن إعادة تمثيل هوبز للعالم بالتالي تعتمد على الإشارات التي تمنح إعادة بناء مفيدة للواقع، والتي تقوم بتحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء، وبالتالي تسمح ببعض الاستقراء على أساس الحقيقة المفترضة للمقدمات الاحتمالية بدلًا من الاعتماد على أرقام تصوّر الجوهر الحقيقي للأشياء.

وهذا لا يعني بأن العلم هو مجرد حكاية، فهو يختلف عن ذلك من خلال التجربة والتاريخ معًا. العلم ليس منطقًا وصفيًا بل منطق ثابت على أساس حقائق ذاتية الإثبات[94]. بالتالي فعلم هوبز منفصل تمامًا عن الفكر التحوطي والتاريخي لإنسانوية عصر النهضة بل حتى عن الفكر التجريبي عند بيكون. فهدفه لا يقع من خلال فهم العلاقة السببية التي تحكم العالم الذي وضعه الإله وخلقه، بل في فهم القوة العليّة للإله نفسه واستعمال قدرته لإعادة بناء العالم بطرق تسهّل من سمو البشر. تضع إسمانية هوبز في هذه الحالة في منزلة أقرب إلى الإصلاحيين، ولكن أقل اهتمامًا بالخلاق والحياة الأبدية مقارنة باهتمامه بالحفاظ على الحياة في هذا العالم وتطويرها، ونرى هذا ظاهرًا بوضوح في مقاربته للإنسان والدولة.

أنثروبولوجيا هوبز

يقدم الانتقال من الفيزياء إلى الأنثروبولوجيا في كل نظام ميتافيزيقي تقريبًا إشكالات

حقيقية. يتفق الجميع تقريبًا على أن البشر موجودات طبيعية، ولكن القليلون منهم على استعداد للتأكيد على أنهم مجرد موجودات طبيعية. رأى ديكارت الإنسان «كجوهر مادي» ولكنه رآه «كجوهر ذهني» أيضًا، بالتالي فلم ينوِ القول بأن الأجساد البشرية لم تكن عرضة للعلل الطبيعية، ولكن كانت تتحرك من خلال الإرادة البشرية. فيما رأى هوبز على النقيض بأن البشر محكومون من قبل العلية الميكانيكية التي تحكم الأشياء كلها، فهو يرفض الفكرة القائلة بأن البشر يمتلكون مكونًا ما ورائيًا، فهي حيلة من الرهبان لاكتساب سلطة على الآخرين.

هذا لا يعني عدم وجود شيء مميز أو غير اعتيادي في الإنسان عند هوبز، فهو يرى بأننا آلة معقدة مثل الساعة المحملة باليايات، وعندما تطلق الطاقة المخزنة بهذه «الياية» نتحرك. نبدو لأنفسنا كأننا قادرون على الحركة الذاتية، ولكنه في الحقيقة وهم. ما نسميه أفعالنا هي دائمًا ردات فعل محكومة بعواطفنا المثارة من قبل ما هو مادّي فينا. وهذه الآثار تثير فينا آلية تطلق «ياية» تقذف بنا إلى حيّز الفعل. إن الاتجاه والسرعة التي نتحرك بها محكومة بميزة الآثر الابتدائي وبواسطة الطاقة المخزونة في «الياية». بالتالي فقد أميل إلى الأكل إذا ما عرض علي الطعام عندما أشعر بالجوع، ولكنني غالبًا لن أفعل ذلك عندما أشعر بالشبع. سأكون أقل رغبة بالأكل مهما كانت درجة جوعي إذا كنت في نوبة حزن أو منتشٍ بسمفونية لبيتهوفين. قد أعتقد بأنني أقوم باختيار شيء بدلًا من شيء آخر، ولكن هذا الخيار هو محكوم من قبل الطبيعة وبحدة عواطفي في تلك اللحظة. قد أبدو ذاتيًا في اختيار ما أفعله عند هوبز، ولكن حتى لو كان ذلك صحيحًا فلن أتمكن أبدًا من الرغبة بما أرغب به. وهذا هو نتيجة سلسلة من العلل المستقلة عني.

أغلب اعتمادنا على مثل هذه العلل الخارجية هو أمر مخف عنّا. نعتقد بأننا نتصرف عن حرية، ولكن إن قمنا بقراءة ذواتنا كما ينصح بذلك هوبز في بداية كتاب: «اللفياثان»، فإننا نميّز بأننا نحن وكل البشر نسير وفقًا لرغباتنا. يبدو هذا التقرير بمعنى ما تحقيري لأنه ينفي استقلاليتنا، ولكن هوبز وبأسلوب بيكونيّ يقوم بتحويل هذا الاحتقار إلى سعي الخلاص. من خلال قراءة ذواتنا بهذه الطريقة، نستطيع اكتشاف ما نحتاجه لنكون سعداء. ومن خلال التنازل عن حريتنا نلحظ بأن السعادة لا تتكون من السعي نحو الكمال الأخلاقي والسمعة الخالدة أو الكمال التديني ولكن من خلال إشباع رغباتنا الجسدية. ومن خلال هذا البحث فنحن نميّز أيضًا بأنه وعلى الرغم من رغبتنا بأشياء مختلفة في أوقات مختلفة، فإن الشيء

الوحيد الذي نريده في كل مكان وبشكل دائم هو أن نكون أحياء. بالتالي نتوصل إلى أن أقوى البواعث فينا تقودنا إلى السعي للحفاظ على حياتنا، لتغلب كل الشهوات والرغبات الأخرى. يختفي الجوع والشهوة والعطش والحيرة في اللحظة التي نواجه فيها خطرًا على حياتنا. وهذا هو معنى ادعاء هوبز بأن منبع الفعل البشري هو الخوف من الموت العنيف[95].

على الرغم من قدرتنا على استيعاب أن الموت العنيف هو الشيء الذي نريد جميعًا تجنبه، إلا أنه من غير الممكن أن يحدد بشكل كامل أو صريح الخيارات الأخرى الضرورية من أجل تحصيل سعادتنا. يقرر هوبز وبأسلوب إنسانوي بأننا جميعًا موجودات فردية جوهريًا برغبات فردية. بالتالي، على الرغم من رغبتنا جميعًا بالوجود، إلا أن كل ما يريده كل واحد منا من الوجود أو ما يريد الوجود من أجله لا يمكن أن يحدد إلا من خلال الأفراد. وعلى هذا تكون سعادة كل فرد معتمدة على تحصيله لمراده، وهذا مرتبط بقوته. تنمو القوة من قدرتنا على التحكم والتلاعب بالعالم الحي من حولنا، التقليل أو اجتناب التلاقي مع الأشياء التي قد تضر بنا أو تدمرنا، والإكثار من التلاقي مع الأشياء التي نرغب بها. ومثل هذه القوة هي الأساس لما يعتقد هوبز بأنه هو الحرية بحق.

وكما ناقشنا قبلًا فهوبز ينكر امتلاكنا لحرية الإرادة، إلا أنه لا يعتقد بالعقيدة اللوثرية القائلة بأن الإنسان هو لا شيء غير كونه مؤخرة يمتطيها الإله أو الشيطان. لا توجد حرية يمنحها الإله لنا بغرسها فينا بإرادته. يؤمن هوبز بأن مثل هذه الآمال الدينية تخضعنا ببساطة لرغبات القساوسة والمتعصبين الدينيين، فالبشر أجساد تقاد برغباتها ولتكون حرًا عند هوبز هو أن تسعى إلى رغباتك دون قيود خارجية. وهذه حرية عملية ولكنها ليست حرية ميتافيزيقية، فالبشر ما هم إلا نتاج حركة فيهم. والبشر كأي من الموجودات الأخرى هم تجليات للإرادة الإلهية التي تعلم الحديث مسبقًا وتريده مسبقاً. على الرغم من أنه مقدر لنا أن نكون الموجودات التي نحن عليها، وأن نمتلك الرغبات التي نمتلكها الآن، إلا أن هذا لا يؤثر على حريتنا لأن هذه الرغبات بالتحديد هي ما يحدد هويتنا[96]. أن تكون الفرد الذي عليه الآن هو أن تكون قادرًا على الإرادة دون عائق الموجودات المخلوقة الأخرى.

تعتمد درجة حريتنا على ما نمتلكه من قدرة، كلما عظمت قدرتنا، كلما تحركنا بحرية وأمان بين الموجودات الأخرى. تعتمد قدرتنا على قوة أجسادنا، وأعداد تابعينا وحدود مصادرنا الخارجية وقبل كل شيء آخر إمكانيتنا للتفكير. يعني العقل عند هوبز شيئًا مختلفًا عما كان يعنيه عند سابقيه، فهو ليس قدرة منفصلة عنّا لتبيين غايات الحياة السليمة

وتقودنا إلى الاتجاه الصحيح. بالتالي فهي ليست غائية بل أداتية، فهي العين والباحث عن الرغبات[97]. ولذلك فهو يساعدنا على توسيع قدرتنا على إشباع رغباتنا، ولكنه لا يدربنا ويوجهنا أو يتحكم بها. بالنسبة لهوبز فلكي تحيا من خلال العقل الصحيح لا يعني أنه غاية بل وسيلة. إن هدف التداول ليس في التحكم بالرغبات كما اعتقد بيترارك، ولكن في زيادة قدرتنا من أجل تحصيل ما نبغي.

يرى هوبز أن العيش والتصرف وفقًا للدوافع الممنوحة لنا، والتي تقودنا في الحياة هو السعادة. وبهذا القول تتضح مباشرة درجة انفصال هوبز عن الإنسانوية والإصلاح الكنسي[98]، فلا وجود لمفهوم حب أفلاطوني محدث يقود إلى الكمال، ولا وجود لما يشير إلى أن أفعالنا مقادة بواسطة الشيطان. فنحن لسنا خارقين ولا نحن بمحرومين، بل مجرد موجودات فردية محكومة برغباتها المتسمة بالذاتية. وهذا ما يجعل مقياس الخير والشر بالنسبة لنا لا يقاس بعملنا اتجاه غاية عقلانية طبيعية أو فوق طبيعية، بل من خلال القوة الموجّهة لرغبتنا. فلا وجود لوجهة أفضل من أخرى بشكل طبيعي، فالخير هو ما يرضينا والشر هو ما يعكر صفونا، الخير هو ما يعزز من سيرنا، والشر ما يعيقه. أو لنتحدث عن هذه المسألة بلغة مختلفة، الخير هو تعاظم قدرتنا والشر تقهقرها. بالتالي فأعظم الخير السير نحو إشباع الرغبات مع أقل المعوقات الممكنة، وأعظم الشر توقف كل حركة عند الموت. كل شخص في نظر هوبز هو فرد مهتم بذاته يسعى إلى زيادة قوته وإشباع رغباته، والمشكلة أننا في منافسة في ذلك مع بشر آخرين. من خلال سعينا نحو السيادة والتحكم على الطبيعة، نقاد إلى الرغبة بفرض سيادتنا على بشر آخرين لا على الموجودات الطبيعية فحسب.

إن المهدد الرئيسي لبقائنا وسلطتنا بالنسبة لهوبز يأتي من البشر الآخرين، وأسباب ذلك ليست بديهية استنادًا إلى فيزياء هوبز. إن الأمراض والقحط والحيوانات المفترسة والزلازل والعواصف ومثيلها يهددنا بأشكال واضحه وحقيقة، إذن ما الذي يجعل البشر أكثر خطرًا من الموجودات الأكبر والأسرع غير البشرية؟ أبسط الأجوبة بالنسبة لهوبز هو أن البشر أكثر قوة بسبب استعمالهم للغة. تمنح اللغة البشر القدرة على توسيع هيمنته على العالم، وبالتالي يصبح خطرًا بشكل رهيب على البشر الآخرين. إن استعمال الإشارات عند هوبز يعطي البشر ذاكرة ممتدة يفتح الماضي والمستقبل ليجعل من الإدراك الذاتي أمرًا ممكنًا[99]. فعلى عكس حيوانات مثل النمل والنحل، لا يحكم البشر نظام هرمي طبيعي بل هم موجودات فردية تقودها الرغبة للحفاظ على حياتها ورخائها[100]. وتحقيق ذلك لا يكون إلا بالتحصل

على السبل اللازمة للوصول إلى ما نريد. ولأن هذه الرغبات تمتد إلى المستقبل فهي غير محدودة. حينها يصبح فرض السيادة على كل الحركات الطبيعية هو الغاية الوحيدة لتحقيق الأمان والقضاء على كل مخاوفنا. بالتالي تخلق الرغبة في حيازة هذه السبل البشر إلى حرب متواصلة بينهم.

ولحسن الحظ فإن استعمال اللغة الذي يجعل من البشر خطرين جدًا هو ما يجعل إزالة هذا الخطر أمرًا ممكنًا أيضًا. إن حرب الكل ضد الكل التي تميّز الحياة في الحالة الطبيعية قد يتم تجاوزها من خلال العقل عن طريق بناء عالم بديل، أمة تعوض العالم الذي خلقه الإله. بالتالي تستطيع براعة الإنسان إصلاح عمل البراعة الإلهية، من أجل أن يعيش البشر في سلام مع بعضهم البعض. وعلى عكس ديكارت فنحن لا نسعى إلا إلى التحكم بحركات الأجسام الطبيعية فحسب، فهوبز يلاحظ الحاجة للتحكم بتفاعلات الأجسام البشرية، جاعلًا حركاتهم تقلل من التصادمات العنيفة. بالتالي فقد رأى أن على الفيزياء والأنثروبولوجيا أن تكمل بعلم السياسة.

علم السياسة عند هوبز

كتبت الأعمال الثلاثة الضخمة التي قامت بتأسيس علم السياسة عند هوبز هي: «عوامل القانون» و«المواطن» و«اللفياثان» على خلفية الحرب الإنكليزية الأهلية. تمت كتابة العوامل وتوزيعها خلال الصراع المر بين الملك والبرلمان والذي عجّل بالحرب. فيما كتب «المواطن» و«اللفياثان» بعد نزوح هوبز إلى فرنسا. حولت المذبحة الحاصلة في بلدته أنظاره إلى العلم السياسي، والذي كان ينوي جعله القسم الأخير من نظامه.

علم هوبز بأن هذا العلم لا يمكن أن يكون مقنعًا تمامًا بدون الفيزياء والأنثروبولوجيا الخاصة به[101]. مع ذلك فقد اعتقد بإمكانية استقلاله إلى حد ما بما أن منطلقاته من خلال التأمل الذاتي[102]. كان علم السياسة في نظره حاله كحال الهندسة، علم استنتاجي يبدأ من خلال تعريفات. وعلى أساس هذه التعريفات يمكن الوصول إلى نتائج حقيقية[103]. نستطيع معرفة هذه التعريفات من خلال قراءة ذواتنا، على الرغم من عدم مقدرتنا على معرفة ما إذا كانت صحيحة كليًا من دون اعتبار للطبيعة بشكل كلي[104]. حاول هوبز أن يثبت صالحية تعريفات الابتدائية من خلال مقاربته لطبيعة الإنسان في كتابه «اللفياثان»، ولكن هذه المقاربة كانت تمهيدية في أفضل حالاتها[105]. على الرغم من أن علم السياسة الخاص به قد

يكون نافعًا بذاته، إلا أنه لن يكون مقنعًا تمامًا إلا إذا أسس على أنثروبولوجيا وفيزياء شاملة. وكلاهما علمان تفكيكيان يقومان بتفكيك العالم، ويفحصان أجزاءه قبل إعادة تركيبه من جديد. بالتالي فهما الأساس لعلم السياسية الاستنتاجي بشكل تام، فهو أقرب إلى شكل من الهندسة أو كما يسميه هوبز بالأداة لا العلم. بالفعل فعلم السياسة قريب من الأداة المطلقة التي ومن خلالها خلق الإله العالم. وبما أن الأمة لم تستحدث من العدم فيجب أن يأتي معناها من خلال العالم الطبيعي الموجود. ومن دون فيزياء وأنثروبولوجيا سيظل مجرد بناء تصوري مثل يوتوبيا مور أو جاليبولي أفلاطون(106).

اعتقد هوبز بأن علم الفيزياء والأنثروبولوجيا الخاص به لم يؤكد على صلاحية قضايا علم السياسة الخاص به، من أن البشر مسيرون بعواطفهم، وأن أكثر عواطفهم هيمنة هي الخوف من الموت العنيف، وبأنهم يسعون إلى مراكمة القوى من أجل الحفاظ على أنفسهم وزيادة إشباع رغباتهم. وعلى هذه الأسس اعتقد هوبز بقدرته على إظهار بأن البشر الذين يعيشون برخاء مع بعضهم البعض هم سيعيشون حتميًا بحالة حرب، وأن هذه الحرب لن تنتهي إلا من تولى حكم العامة حاكم مطلق(107).

إن حرب الكل ضد الكل هي أثر من آثار الفردانية الجوهرية للبشر. فكل فرد يسعى إلى السلطة، ولكنه لن يكتفي بها أبدًا، لأن مقدار ما يحتاجه يعتمد على قوة الأشخاص من حوله. فكلما حاز أحدهم منها زاد احتياج الآخر لها. قد تبدأ الحرب بسبب طمع البعض أو غرورهم، ولكن حتى وإن أصبح الجميع متواضعون فضلاء، فستكون عدم قدرتنا على معرفة نوايا الآخرين سببًا في خوفنا منهم على حياتنا والاستعداد للدفاع عن النفس وحينها سنصبح تهديدًا للآخرين. وكما يرى هوبز فإن الخوف من الموت العنيف والرغبة في الحفاظ على الحياة تقودنا إلى السعي من أجل «السلطة بعد السلطة والتي لا تنتهي إلا عند الموت»(108). وتحت هذه الظروف تصبح الحياة انعزالية سيئة فقيرة قصيرة وبهيمية.

وفي غياهب اليأس في مكان لا يأمن فيه أحد من شعور الخوف من الموت العنيف الذي يسيطر على الجميع، هنا يبدأ مسار الخلاص الدنيوي(109). في هذه اللحظة يصبح الفرار أمرًا غير ممكن لأن الموت ينتظر في كل مكان حتى يضطر كل فرد أن يختار بين السلام والحرب. يرى هوبز بأنه وفي هذه الظروف يحدد العقل بأن على الإنسان أن يسعى إلى السلام، وإذا فشل في ذلك حينها فقط يلجأ إلى الحرب، وهذا هو القانون الأساسي والأول للطبيعة في نظره. ولكن كيف للعقل أن يصل إلى هذا القرار، وبأي المعاني يعد هذا قانونًا؟ إن العقل

بالنسبة لهوبز لا يوفر لنا هذا المبدأ من تلقاء نفسه. في الحقيقة فإنه وفي هذه الحقيقة لا يبدو إلا مجرد متحدث عن الجسد، ورغبته العارمة بالبقاء على قيد الحياة.

ولكي نفهم كيف لهذا أن يصبح قانونًا بدلًا من مجرد كونه قولًا سائراً، فعلينا أن نعود إلى أنثروبولوجيا هوبز. استنادًا إلى هوبز فأجساد البشر تتسم بالحركة الحيوية والاختيارية، تتكون الأولى من عمليات لا إرادية من قبيل التنفس والهضم. وهذا الأمور ليست تحت قدرات وعينا التحكمية لأنها أساسية لوجودنا من لحظة ولادتنا. بينما الحركة الاختيارية على النقيض تتضمن خيارات حول الأشياء الممتعة لنا، والتي تجري في صالحنا ولكنها ليست أساسية بشكل مباشر في بقائنا على قيد الحياة. إن السؤال الجوهري بالنسبة لهوبز هو أي من هذه أشكال الحركة تصف ردة فعلنا على الخوف من الموت العنيف بأفضل الطرق؟ اعتقد هوبز بأن الحركة التي ينميها هذا الخوف هو حركة من حركة التنفس. فنحن نستطيع أن نحبس أنفاسنا ولكن ليس لوقت دائم. مشابه لذلك أننا نستطيع الوقوف والقتال أو على الأقل بعضنا يستطيع ذلك بعض الأحيان. جميعنا يفعل ذلك بشكل طبيعي منه عندما يضطر للحفاظ على نفسه، بعضنا يفعل ذلك لفترة قصيرة عندما نعتقد أن ذلك يجري في صالحنا، مثلما نقوم بحبس أنفاسنا، عندما نغوص داخل الماء، ولكن هوبز يبدو مقتنعًا بأن حتى أولئك ممن يواجهون الموت بهذه الطريقة هم دائمًا خائفون ويشعرون بحافز للهرب (على الرغم من مقاومتهم)[110]. بالتالي فهو يتوصل إلى أن الخوف من الموت العنيف هو عالمي، هو أمر نتلقاه جميعًا وبشكل مباشر من الطبيعة، وهو ما يقودنا بدون تدخل لغتنا. فهو حافز طبيعي عالمي، جزء من وسائل الطبيعة لتوجيهنا إلى ما فيه صالحنا، بالتالي فمصدر قانون الطبيعة هو صانع الطبيعة. وعلى إثر ذلك فالقانون الطبيعي هو قانون الإله المكتوب داخل العالم الطبيعي، قياسًا بقانون الجاذبية أو قانون القصور الذاتي. يبدو بأن هوبز يشير إلى أنه وعلى الرغم من أن العالم الذي يحكمه إله الإسمانية والكالفينية كلي القدرة هو عالم خطر مرعب، إلا أنه هناك حافز طبيعي يوجهنا أيضًا إلى خلاصنا الدنيوي.

إن إدراك هوبز أننا نميل إلى حفظ أنفسنا لم يكن شيئا جديداً، ولكن الجديد كان في السبل التي طورها من أجل الوصول إلى هذه النتيجة. فهو يبدأ من خلال التأكيد على وجوب السعي إلى السلام بدلًا من الحرب. ومن خلال هذا التأكيد فهو يرفض شجاعة المحارب والشهيد كوسيلة نحو السلام والأمان. فكلاهما كما يرى عقلاني في بعض الأزمنه للبعض، ولكن في نهاية الأمر هي غير عقلانية لأنها لا تفضي إلى الغاية البشرية الطبيعية في الحفاظ على الحياة. يعتقد هوبز بقدرته على إثبات هذه الحقيقة من خلال

الكشف لنا عن الآثار الناجمة عن اتباع السلسلة السببية إلى نهايتها المرة. إن القول بأن الشجاعة لا تعطينا ما يحتاجه وجودنا هو الأساس للقانون الثاني الجوهري للطبيعية والذي يحدد السبل الحقيقية لتحقيق السلام وحماية النفس: على الفرد أن يكون مستعدًا أن يتعاقد مع الآخرين، أن يتخلى عن حقه لكل الأشياء وأن يكون راضيًا بذلك، أن يكون حرًا مع الآخرين بذات القدر الذي يرضاه لهم. وهذا القانون يتبع قانون الطبيعة الأول، ولكنه ليس مستقى منه ولا مستنتج عنه. بالتالي فهذا هو المبدأ الأساسي للاختراع البشري، ويرى هوبز بأن كل قوانين الطبيعة الأخرى تستقى من هذين القانونين. فالأول يصف الغاية، والثاني هو كل سبل الكفاح السياسي، وبقية علم السياسة تتبع هذه البداية.

القانون الأول هو قانون وليس قولًا مأثورًا لأنه يعتمد على إرادتها اللاإرادية للعيش. تختلف رغبتنا في الحفاظ على أنفسنا في نوعها عن رغبتنا في المأكل والمشرب. فهي ليست مما يقع باختيارنا، كما أننا لا نملك الخيار في هضم الطعام أو التنفس. ومن أجل أن نحافظ على حركتنا الحيوية، يعتقد هوبز بأننا سنظل نتنازل دائمًا عن حركتنا الطوعية. فهي ردة فعل لا إرادية. وهذه الحقيقة في جزء كبير منها مخفية عنا عندما ننغمس في حرب الكل ضد الكل. وتحت هذه الظروف يجب علينا إذن أن نرى الحقيقة.

بينما القانون الثاني على النقيض، ليس نتاجًا لردة فعل لا إرادية، فأول حوافزنا الطبيعية هو أن نقاتل أو ننسحب، لا أن نناقش معاهدة. في الحقيقة فمثل هذا البديل لا يكون حاضرًا إلا في حالة متطرفة مثل أن تكون نتيجة لسلسلة من التفكير، بمعنى أنها لا تصبح ظاهرة إلا عندما لا نستطيع الهرب لأن الموت يحيطنا في كل مكان، وعندما لا نستطيع أن نأمل في ننجح في القتال لأننا لا يمكن أن نكون أقوياء بما فيه الكفاية للتغلب على الجميع. وتحت هذه الظروف فقط ندرك بأن الطبيعة تدفعنا لتأسيس عهود، وهذا ما يجعل هذا القرار ليس قرارًا إراديًا بالكامل.

قد نكذب لأسباب استراتيجية بالطبع، أن نحاول خرق عهودنا عندما يكون ذلك في صالحنا. هنا يصبح العامل المكون الإرادي في الفعل بديهيًا، بالتالي يصبح قانون الطبيعة نافذًا ذاتيًا. فنحن لا نموت تلقائيًا عندما ننقض عهودنا، بل ننجح أحيانًا. لذلك ففي نظر هوبز أن العقوبات ضرورية من أجل الحفاظ على الاتفاقيات التي تجعل من الممكن لنا أن نفلت من حرب الكل ضد الكل. فنحن ننحث بوعودنا من أجل أن ننمي سلطتنا حتى ننال ما نريد، ولا يمكن للتصدي لذلك إلا من خلال مأسسة تهديد القتل العنيف الذي يزيله هذا

التعاهد، من خلال تذكير أنفسنا بأولوية الحفاظ على الذات على غيرها من الرغبات. هذا الخوف في نظر هوبز هو مؤسسي من خلال القسم على وعد يبتهل إلى غضب الإله كعقاب لإنتهاكه[111]. يلعب الخوف من الإله هنا دورًا جوهريًا في قيادتنا نحو الحكمة. يرى هوبز أنه ومن خلال الخوف المرعب من العقاب الإلهي وحده سيتم المحافظة على العهود البشرية، وحتى وإن تمكنت السلطة البشرية، يظل الخوف من العقاب الإلهي ضروريًا لدعم الحاكم الذي لا يستطيع أن يكون في كل مكان في آن واحد[112].

لا يمكن أن ينجح هذا على المدى الطويل في نظر هوبز إلا إن وضعت سلطة حقيقية موضع الإله حتى تطبق العهد. وهذا هو تنين هوبز الذي يشبه «منتحل» الإله. فهو «إله فاني» يرسخ الالتزام بالعهود من خلال نفس السلطة القوية العارمة التي نجدها في الإله. يعتقد هوبز بأن السلام ممكن فقط إن اعتقد البشر بأنهم سيعانون من موت عنيف ومؤلم إن قاموا بخرق عهودهم.

ضرورة «اللفياثان» هي في طمأنة كل شخص بأن لا أحد سيقوم بنقض الميثاق الأساسي الذي يضمن السلام. فأغلب البشر عند هوبز لا يميلون إلى فعل ذلك في كل حالة، وبالنسبة لهم فاللفياثان ليس تهديدًا بل متراس لأمانهم. إن الخطر الحقيقي من وجهة نظر هوبز يأتي من هؤلاء المختالين والمغرورين من البشر الذين يعتقدون بعلوهم على غيرهم وأنهم يستحقون الحكم عليهم. هؤلاء هم من على اللفياثان أن يقيدهم، وبسبب ذلك يطلق عليه ملك الغرور[113]. وكما يوضح النص الإنجيلي، «لا يوجد على الأرض ما يقارن به. فهو قد خلق حتى لا يخاف، فهو يرى كل ما تعالى دونه، وهو ملك كل أطفال الكبر والخيلاء (سفر أيوب). البشر في نظر هوبز هم بكل بساطة سواسية لأنهم متساوون في كونهم فانين، فلا أحد على درجة من القوة تجعله لا يقتل. إن اللفياثان هو مثل الأمير الميكيافيلي، يحتاج له حتى يسيطر على من يعتقدون بأنهم أكثر من بشر، وعلى ذلك يستحقون أن يحكموا الآخرين. يحتاجون إلى تأكيد كبريائهم من خلال عبودية وطاعة الخاضعين لهم، فهناك رغبة كبيرة برؤية هؤلاء البشر كمحاربين وكغزاة[114]. إلا أن هوبز يرى بأن القوة الجسدية والشجاعة هي المصدر الوحيد للكبرياء. يعتز البشر بأنفسهم كذلك لما يعتبرونه ذكاء متعاليًا فيهم أو قربًا من الإله، وكل أشكال التعالي هذه قد تقود إلى نتائج سياسية مهلكة.

لم يكن من المستغرب أن يكون مفهوم هوبز لهذا الحاكم كشرط أساسي للسلام، فقد كان المبدأ الأساسي لمعاهدات «براغ» عام 1635 ومعادة «ويستفاليا» عام 1648 هو أن تخلق

وتشرع مثل هذا الحاكم. إلا أنه كان أقل وضوحًا في ذلك الوقت أن مثل هذا الحاكم وجب أن يكون ملكًا مطلقًا. على الرغم من أن هوبز يعتقد بوجود حجج قوية لدعم الملكية إلا أنه يقر في كتابه: «المواطن» إلى استحالة حدوث ذلك.

يقبع داخل جذور تفضيل هوبز للسلطان المطلق فهم إسماني للعلاقات البشرية، فهو يعتقد بأن البشر يتعاونون ويبقون مواثيقهم لأن من صالحهم فعل ذلك فقط، وبأنهم سيقومون بنقضها إن حصلوا من ذلك منفعة لهم. ولذلك يجب أن يجبروا على الحفاظ على عهودهم، وهذه الحجة تعتمد على افتراض هوبز بأن البشر هم أفراد بشكل مطلق. ومن المهم أن نلحظ أن هذه الفكرة ليست متجذرة داخل التجربة، وكما أشار أرسطو وغيره إلى أننا جميعًا نبدأ حياتنا كأعضاء في أسر وقبائل وقرى أو مدن ونبقى جزءًا من مثل هذه المجتمعات. نملك أطفالًا وآباءً وأصدقاء وأناس نحبهم ممن نثق بهم لا بمجرد صحتنا بل بحياتنا. بالإضافة إلى وجود العديد ممن قد نقوم بالتضحية بثرواتنا لأجلهم وحتى حياتنا لإنقاذهم أو مساعدتهم بطرق معبرة. وهذا ما يعني بأن تركيز هوبز على الفردانية البشرية ليس متجذرًا في ملاحظة الحياة الاجتماعية اليومية، ولكن من خلال تجربة انهيار الحياة الاجتماعية في الحرب الأهلية. فهو يستحضر في ذهنه أحداثًا مثل الثورة في كورسيرا الموصوفة في الأوديسة، والمذبحة في بوهيميا أو ماقدبيرج. وهذه الحالات المتطرفة تصادق على ما تحصله من خلال قراءته لذاته، من أننا نضع غاية الحفاظ على حياتنا فوق كل شيء. بالتالي فهو يعتقد بأنه وفي أسوأ الحالات الممكنة فلا تتمكن مؤسسة بشرية غير الحاكم على الحفاظ على النظام وضمان السلام. في الحقيقة فكل المؤسسات الأخرى مثل الأسر والكنائس والأحزاب... الخ تصبح مجرد وسائل للحفاظ على الصراع الذي يضر بالجميع. والحاكم وحده من يتجاوز هذا الصراع.

من خلال انتحال الحاكم لصورة الإله فهو يتموضع في الدولة كما يتموضع الإله الإسماني في الكون، كمصدر حركة كل الأشياء، وهو منفصل عنهم بطريقة مشابهة. على الرغم من أن الملك في العصور الوسطى كان مثل إله دانتي وتوما الأكويني جزءًا من الهرمية التي تضمنت كل المخلوقات، إلا أن تنين هوبز كان ترتيبًا مختلفًا من الوجود عن رعيته، وحش رمزي لا يدين لهم بشي، ويتعامل معهم بلا مواثيق. غايته الوحيدة هي إثارة الرعب فيمن ينقضون مواثيقه، مهددًا إياهم بالموت العنيف. وحاله كحال الإله الإسماني فهو لا يدين للبشر بشيء، وعلوه عليهم له جوانبه الإيجابية التي يستعرضها هوبز بتفصيل. أهمها

أنها لا تمكن المختال من أن يحلم بأن يصبح يومًا ما شخصًا بارزًا. فهم لا يستطيعون مقارنة أنفسهم به، وهو ليس في حاجة لإعادة تأكيد علوه من خلال استعمال سلطته لإهانة رعيته أو القضاء عليهم. وهذا ما يجعل وجود اللفياثان مزيلًا أو على الأقل مقللًا من التنافس على المناصب، وخالقًا لظروف مساواة عامة، وهي شرط لا يستغنى عنه كما يؤكد على ذلك هوبز من أجل التعايش السلمي. على الرغم من كون هذا الحاكم وكيل الإله في الأرض، إلا أنه ليس مكتفٍ ذاتيًا بشكل كامل. فهو فان ذو حاجات جسدية، فقد يجعله الإله خطرًا على رعيته، ولكن يبدو بأن هوبز يوافق شكسبير على اعتقاده بأن رغبات الفرد الواحد لا يمكن أن تشكل خطرًا على الدولة[115]. بالإضافة إلى أن عدم خلود اللفياثان تقيّده، فهو يخاف العقاب الإلهي إن لم يؤدي واجبه. إلا أن هذه الحقيقة تكشف له تلاعب رجال الدين والمتعصبين دينيًا ممن يزعمون امتلاك معرفة خاصة بإرادة الإله. وكما سنرى فهذه أحد الأسباب التي توجب حكم اللفياثان على الكنيسة بالإضافة إلى الدولة.

كان السؤال الجوهري الذي يسعى هوبز للإجابة عنه في معمعة الحرب الأهلية لماذا كان الحاكم الإنكليزي الموجود غير قادر على استعمال سلطته للحفاظ على النظام والسلم، وكيف لمثل هذا الفشل أن يتفادى؟ على الرغم من أن الخلافات في رأي هوبز نشأت بسبب ما هو لي وما هو لك، إلا أن مثل هذه الخلافات كانت تصلح من خلال مؤسسة القانون التي تضمن حقوق الملكية، والتي تقرر أين تنتهي ملكيتي وأين تبدأ ملكيتك. على الرغم من أن أغلب خلافات الملكية تنتهي أو تقلل من خلال القانون، إلا أن هذا يستبدل الخلاف إلى مستوى أعلى. إن قرر قانون حقي في الملكية وفقًا للميثاق العام، حينها أستطيع أن أزيد من سلطتي من خلال كتابة القانون لما فيه مصلحتي، أو حتى وبشكل أعمق من خلال وضع مفاهيم عامة في الخير والشر، والتي تميل كل القوانين في مصلحتي. وهنا تلعب سلطة الخطاب وتحديدًا الخطاب الديني دورًا حاسمًا. فالحرب الأهلية في نظر هوبز كانت نتاجًا لفشل الحاكم في وضع حد للنقاش حول طبيعة الخير والشر. وهذا ما أعطى الفرصة لمريدي السلطة لأولئك ممن اعتقدوا بسموهم على الآخرين وأرادوا أن يستعملوا سلطة الدولة لمأسسة علوهم.

وهذا ما جعل الحرب الأهلية بمعنى آخر أثرًا لفشل ملاحظة أن على الحاكم أن يقرر ويفرض العقيدة الدينية، واضعًا المعايير العامة للخير والشر والتي ستقوم بتشكيل القانون والسياسة. بالتالي فعلى الحاكم أن يقرر ما يجدر به أن يبشر لأنه لا وجود لطريقة أخرى

للحكم على هذا الإشكال[116]. في غياب تقرير الحاكم لما هو خير وما هو شر، فإن المنافسة التي تظهر بشكل طبيعي في الحالة الطبيعية ملخصة في الرؤى الدينية المتعارضة التي تفصح عن عقائد شاملة في الخير والشر، ومثل هذا الإفصاح يزيد من المخاطر في كل خلاف. وعلى إثر ذلك فإن الخلاف لا يبقى مجرد خلاف حول الملكية والعدل والأخلاق والفرق بين الحياة المتدينة وغير المتدينة. ولعدم وجود طريقة لمعرفة أي من هذا هو الصحيح، فإن الطريقة الوحيدة للبت في هذا الخلاف هي من خلال الفرض والإيجاب. يرى هوبز على إثر ذلك أن على الحاكم أن ينهي هذه الخلافات المسببة للكوارث من خلال تأسيس وفرض معيار موحد للخير والشر.

وحده الحاكم من يستطيع إنهاء هذه الخلافات الدينية والأخلاقية لأن كل رؤية خاصة بالفرد عن الخير والشر هي انعكاس لرغباته الذاتية الخاصة، وهذا ما يجعل كبح الذات مستحيلاً. يدّعي هوبز بأن هذا هو درس العهد القديم. تبدأ القصة في عدن وهي حديقة هانئة لا يحتاج فيها البشر إلى الخوف من الموت[117]، والمتطلب الوحيد لهم هو أن يلتزموا بوصية الإله الوحيدة وهي بأن لا يأكلوا من شجرة الخير والشر، أي: أن لا يصدروا أحكامًا فردية عن الخير والشر. انتهت هذه الحالة السابقة لإنزال البشر من الجنة من خلال رغبة البشر التي قادت إلى المعصية وحلول الحكم الخاص[118]، فلا يستطيع البشر مقاومة إصدار مثل هذه الأحكام. إن العالم الذي يجدون فيه أنفسهم بعد الإنزال من الجنة هو بالنسبة لهوبز الحالة الأصلية للطبيعة، الحالة التي يكون فيها غياب الإله ويعيش فيها الإنسان وفقًا لمفاهيمه المتضاربة عن الخير والشر، وكلها تحاكي الإله وتعلي من ذاته وحكمه الأخلاقي فوق الجميع[119]، وهذا هو عصر الكبرياء الفاجع[120]. إن الدرس المستفاد من هذا الحدث بالنسبة لهوبز هو الآلهة السلميين فشلوا في ضمان النظام الضروري للحفاظ على حياة مسالمة إجتماعية.

يرى هوبز بأن البشر (أو على الأقل اليهود) قد أُعطوا فرصة أخرى ليعيشوا تحت أمر الإله مباشرة دون سلطة قهرية من خلال الميثاق المعهود مع إبراهيم وموسى. فقد التزموا بالعيش في عبودية للقانون الإلهي كما فسر لهم من قبل قضاتهم وأنبياءهم. إلا أن هذا النظام حوى ثغراته في عصر موسى ورفض بعدها من قبل اليهود أنفسهم من خلال رغبتهم في أن يكون لهم ملك، وهو قرار وافق عليه الإله استنادًا لهوبز[121]. وهذا مؤشر تاريخي آخر واضح يشير إلى عدم قدرة البشر على العيش بشكل سلمي دون ملك يفرض عليهم الخضوع للقانون. لا يمكن للوصايا العشر ولو أعيد فرضها من قبل خطب الأنبياء والسلطة الأخلاقية من قبل

القضاة فلن تكون حلًا لإشكال الحكم الخاص. وحده الملك المسلح يستطيع أن يحل هذا الإشكال، ليعمل بوصفه وكيلًا عن الإله على الأرض لفرض حظر على الخلاف حول الحكم الأخلاقي. وهذا ما يجعل الحكام ضروريين من أجل السلم وسيظلون كذلك حتى يأتي الزمن (البعيد) الذي يعود فيه المسيح إلى الأرض ليحكمها. مع ذلك وحتى في هذه الحالة سيكون حكم المسيح مبنيًا على السلطة الوقتية الحقيقية، ولن يعتمد على الإقناع الأخلاقي أو الإيمان. بالتالي فهوبز لا يرى حلًا دينيًا (أو أخلاقيًا) لحرب الكل ضد الكل.

ومثل هذا اللفياثان بالطبع لن يكون مقبولًا عند الجميع، فزعماء الأديان على وجه الخصوص محكومون بمعتقداتهم الخاصة عما هو حق وباطل وغيورون على سلطتهم. وعلى ذلك فهم على غير استعداد أن يسمعوا للحاكم بأن يفرض معاييره الخاصة للخير والشر عليهم وعلى تابعيهم. سيقومون بالمنافحة لمدة طويلة وبشدة لمنع حدوث ذلك، إما عن طريق بناء بنية جديدة للسلطة أو عن طريق اغتصاب سلطة الدولة واستعمالها لتحقيق غاياتهم الدينية والأخلاقية. كان الخيار الأول بالطبع هو الاستراتيجية التي عملت عليها الكنيسة الكاثوليكية، والخيار الأخير كان المسار الذي اتبعه البروتستانتيون في الحرب الأهلية الإنكليزية. وهذا ما يجعل الدين بهذه الطريقة يشكل خطرًا مستمرًا على السلام والرخاء.

على الرغم من أن الخلافات الدينية المستمرة تشكل خطرًا على السلم العام، إلا أن هوبز لا يفضل دولة علمانية لا تأخذ أي موقف من الإشكالات الدينية. إن فشل الحاكم في وضع معايير للخير والشر والمحافظة عليها سيجعل تقرير هذه الأسئلة لمثل الأحكام الخاصة التي صنعت المشكلة في المقام الأول. ولذلك يعتقد هوبز بأن كل الدول الناجحة يجب أن تمتلك شكلًا من الممارسة الدينية، ولكن مع الحرص الشديد على أن تكون السلطة الدينية والسياسية بيد حاكم واحد يفرض معايير للحكم العام في ما يتعلق بالشؤون الدينية ويمنع التعبير العام عن الأحكام الدينية الخاصة، مع السماح بوجود آراء معارضة بشكل خاص. تنهي الدولة الدينية حرب الكل ضد الكل من خلال تأسيس وفرض معايير أخلاقية وقانونية موحدة.

وهنا يبني هوبز على مناشدة لوثر للنبلاء الألمانيين، ولكنه يذهب أبعد منه من خلال تأسيس قوله بحكم الأمير للدين على حجة ليست دينية في ذاتها، أي: بناء مؤسسة الدين والتحكم بالدولة على حجة مبنية على القانون الطبيعي. على الرغم من أن هوبز يرى أن على

الدولة أن تتجذر داخل نظرة دينية معينة للخير والشر وأن تقوم بدعمها، ولا يعتمد تبريرها على الدين بالمعنى الضيق، ولكن على قانون الطبيعة والذي لا يعنى بأناس معينين بل بالبشر جميعهم وهو مبني على الرغبة البشرية العالمية في الحفاظ على الذات وساعيًا إلى إزالة «أكبر أعداء الطبيعة» ألا وهو الموت العنيف[122]. تفصح هذه القوانين عن تبرير مؤصل في الطبيعة للخضوع للحاكم. وهي تفسر لماذا كل حاكم يحكم يجب أن يطاع، ولا تفسر كيف يأتي الحاكم للحكم.

يأتي قانون الطبيعة وهو الأساس لهذا العلم من هذه المقدمات، إلى أن هذا القانون نتيجة المراجعة الذاتية، سيكون في أفضل حالاته حكمة مأثورة. إلا أن سمت الإلزامية تأتي من حقيقة أنها ليست متجذرة في الطبيعة فحسب، بل هي الوصية المتجسدة في إله الطبيعة[123]. قد نجد هذه الفكرة غريبة لأننا نتصور بأن الإلزام لا ينبع إلا من حالات نعطي فيها موافقتنا عن حرية اختيار. إلا أن هوبز لا يرى وجود ما يعطى عن حرية اختيار، فكل ما نفعله نفعله لأننا مجبرون على فعله بالمعنى الحقيقي. وهذا ما يعني بأن الالتزام ليس مما يختار بل هو مما يفرض كنتيجة لعلاقة سلطة غير متساوية. وعلى إثر ذلك فنحن ملزمون لأننا أوصينا بذلك فقط[124].

لاهوت هوبز

على الرغم من اقتناع هوبز بقدرة البشر على إزالة الموت العنيف في الأمة المحكومة من قبل الحاكم المطلق، إلا أنه علم أيضًا بأن الموت نفسه كان أمرًا حتميًا. اقترح ديكارت في كتابه: «مقال في المنهج» بقدرة العلم على تجاوز الموت والمد في عمر البشر، ولكن هوبز لم يكن منصاعًا لمثل هذه الأوهام. بالإضافة إلى درايته بأن الخوف من الموت قاد بشكل حتمي إلى التشكيك بالحياة الأخرى، وأن مثل هذه الأسئلة طرحت إشكالات هائلة على الاستقرار السياسي، لأن احتمالية نيل الحياة الأبدية في بعض الحالات قد تغلب الرغبة في الحفاظ على هذه الحياة. إن ادعاءات القساوسة وتوهمات المتعصبين دينيًا عن طبيعة الخير والشر قد تكون أكثر إلزامًا من أوامر الحاكم، وهذا ما سيقود الدولة إلى الفوضى. إن الحروب الدينية في رأيه كانت نتيجة لمثل هذه الحالة، والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه المشكلة هو في سلطة الحاكم على الكنيسة والدولة معًا[126].

على الرغم من ضرورة أن تتوحد الكنيسة والدولة إلا أن هوبز لم يكن يفضل دولة دينية. في الحقيقة فإن حكم رجال الدين بسلطة الشفاعة حصرية أو من قبل الرهبان الملهمين هو

بالضبط ما خشي حدوثه. فلا يمكن في رأيه أن تقمع مثل هذه النزعات إلا من خلال ضمان سيادة الحاكم المدني الدنيوية والأخروية. إلا أن هذا الحل وهو ما عرف بالإيراستوتية تتطلب عقائد لاهوتية متناسبة مع أساسياته السياسية. بالتالي فلا يمكن لعلم السياسة أن يترك سؤال محتوى العقيدة والممارسة الدينية للتقرير الخاص عند المواطنين. وهذا ما جعل غايته في آخر فصل في كتاب: «المواطن»، وفي النصف الثاني من اللفياثان ونقده لوايت وفي مناظرته لبرامهال وفي الأعمال الأخرى عن الدين بوضع لاهوت للأمة المسيحية، والذي تكون فيه أوامر الكنيسة والدولة هي نفسها. وكما سنرى فهذا اللاهوت في أصله بروتستانتي غالبًا ما يكون كالفينيًا وببعض الاستثناءات المتسقة مع الأنجليكانية كما ورد في المقالات التسعة والثلاثين عام 1563 [126].

إن خضوع اللاهوت هذا للسياسة أدى لانتشار الاعتقاد بتدين هوبز. مع ذلك فلا أساس قوي للتشكيك بتدينه بسبب قوله بوجوب السيادة الأخروية للحاكم المدني. إن حقيقة دفاعه عن العقائد غير المشهورة والتي تؤدي بخطر عليه، تشير إلى أنه لم يفعل ذلك بشكل غير صادق أو فعل ذلك لإخفاء آراءه الحقيقية. فلو لم يقل شيئًا حول الدين فسيكون قد وضع نفسه في موقف أقل خطورة، وإن لم يكن يرد إلى إخفاء إلحاده فقد كان هناك العديد من النماذج الأكثر تقليدية للمسيحية، كان يستطيع استعمالها[127]. إن الاعتقاد بأن هوبز كان غير متدين اعتقاد عفى عليه الزمن تاريخيًا ويتناقض مع أفعاله هو[128].

من الممكن أن يقوم أحد بالتشكيك بأرثوذوكسيته، إلا أنه وفقًا لمعايير عصره فقد كانت أغلب العقائد والممارسات التي اعتنقها أرثوذوكسية، وحتى ما كان قابلًا للنقاش منها فقد كانت له جذوره في الكتاب المقدس مما كان معارضًا لها. إن مسيحية هوبز في غاية البساطة، هي لا تتطلب إلا أن يؤمن الشخص بأن عيسى كان هو المسيح[129]. مع ذلك فهي ليست بغاية البساطة التي تبدو عليها، ولكنها تتطلب أمرًا أكثر من الاعتقاد بعقيدة مجمع نيقية، وبالتالي يجب أن تكون مقبولة لأغلب المسيحيين كما يرى هوبز[130]. فهو يرى بأن الخلاف في المسيحية لم يأتِ بسبب عقائد أساسية للإيمان، بل عن الممارسات المستقاة من الوثنية والمتعلقة بسلطة رجال الدين ومنفعتهم وصدقهم[131]. سعى هوبز حاله كحال العديد من الإصلاحيين إلى تطهير المسيحية من هذه التراكمات. وقد كان مهتمًا على وجه الخصوص بإحياء الوثنية في الكنيسة الكاثوليكية بسبب تأثير الإنسانوية[132]. وهذا كان أحد العوامل التي صنعت ما أسماه بمملكة الظلمة. فقد كان هوبز مقتنعًا أيضًا أن التركيز

الإصلاحي الجوهري على الوحي الخاص والنبوءة كان توجهًا خاطئًا وخطرًا على السلم العام. هذان الشكلان من المسيحية كانا غير متسقان مع الحكومة الجيدة. فقد أدى الأول إلى فساد مزمن، فيما أدى الأخير إلى حرب أهلية[133]. رفض هوبز الاثنان بوصفهما لاهوتًا خاطئًا.

وبما أن اللاهوت مهتم بما يتجاوز تجربتنا وما هو غير قابل للتطبيق، فلا يمكن أن يكون جزءًا من العلم، ولكنه ليس خاليًا من المعنى[134]. في الحقيقة يضع هوبز اللاهوت في ذات الفئة التي يضع فيها التاريخ الحضاري والطبيعي[135]. بالإضافة إلى أنه وعلى الرغم من أن هوبز اعتقد بأن اللاهوت غير علمي، إلا أنه كان مقتنعًا بأن لا شيء من نتائجها قد تتعارض مع تعاليم العلم[136]. وعلى هذا كان لاهوته يتطور من خلال إطار ميتافيزيقيا ضمنت الأولوية للطبيعة بدلًا من الإنسان أو الإله. وعلى عكس الإصلاحيين ممن وافق مفهومهم للطبيعة مفهومهم عن اللاهوت، فقد سعى هوبز إلى مطابقة لاهوته إلى فهمه للطبيعة. وكنتيجة لذلك بدى لاهوته في بعض الأحيان «مشوهًا» بسبب ماديته[137]. وهذه الحقيقة أقل أهمية مما تبدوا عليه بادئ الأمر، ولا تشكك في نهاية الأمر بعلمه أو لاهوته.

أنكر هوبز حاله كحال الإسمانيين ومن تبعهم من الإصلاحيين وجود لاهوت عقلاني أو طبيعي. فنحن نعلم طبيعة بأن الإله هو أصل الحركة، فما نؤمن به إلى جانب ذلك لا نتعلمه إلا من خلال الإيمان. يأتي العلم من وجهة نظر هوبز من النبوءة الحقة المثبته بواسطة المعجزات، ولكن بما أن عصر معجزات الرسل قد انتهى أصبح الإيمان هو الإيمان برواية المعجزات والنبوءة المتجسدة في الكتاب المقدس[138]. وبما أن الكتاب المقدس هو منتج بشري، إذن فالإيمان هو الاعتقاد بمن كتب الكتاب المقدس. وهذه الحقيقة بالنسبة لهوبز تطرح سؤالان اثنان: كيف لنا أن نعلم ما هو الكتاب المقدس الحقيقي، وكيف لنا أن نقرر ما هو التأويل الصحيح للكتاب المقدس؟[139] وبما إن كلا السؤالين لا يجاب عليهما عقلًا، فهما يعتمدان على السلطة. إن اعتمدت هذه السلطة على الأفراد، الطوائف أو حتى المجامع الكنسية، فالخلافات والحروب الدينية هي أمر حتمي كما يرى هوبز. أما إن أعطيت مثل هذه السلطة لطبقة كهنوتية، فسيستعملونها لتعزيز سلطتهم ضد سلطة الحاكم. بالتالي فمن الضروري عند هوبز أن يقرر الحاكم ما هو الذي يؤسس الكتاب المقدس، وكيف يجب أن يفسر وما هي الممارسات التي تتبعه[140]. وعلى هذا يقوم هوبز بتحويل أسئلة الإيمان إلى أسئلة تتعلق بالطاعة وتستبعد مصادر المعرفة الدينية ذات الامتياز، وتثير العقل لتمكن

الحاكم بوصفه المفسر المطلق للإنجيل[141]. وهو مهتم بالتحديد بطبيعة الإله وعنايته وخلاصه والحياة الأخرى.

إن رؤية هوبز للإله بوصفه إلهًا غير متناهي وغير متصور هي مشابهة بشكل كبير لرؤية أوكهام[142]. على الرغم من أن الاثنان يعتقدان بأن معرفتنا بالإله تأتي عن طريق الكتاب المقدس، إلا أن هوبز لا يرى إلا أن الإله يوجد لأن الإله وصف ذاته بذلك[143]. إله هوبز ناءٍ جدًا عن الإنسان، فهو إله خفي يشابه الإله الكامن اللوثري. إلا أنه وعلى عكس لوثر لا يعتقد هوبز بأنه لم يضع جسورًا تردم هذا التنائي من خلال غرس ذاته في الأفئدة البشرية. ولذلك فلا وجود لإمكانية وجود علاقة حب مباشرة بينهم. يرى هوبز بأن الإيمان الداخلي غير مهم تقريبًا، وأن الصلوات لا تؤثر على الإله بل تبجله، ولا يمكن وضع مواثيق معه[144]. على الرغم من أن هوبز لا يشكك بوجود الإله وبعلِّيته وبلا تناهيه أو كلية قدرته، ولكنه يشكك بعدله وخيريته وحكمته ورحمته بما أنها مصطلحات الكتاب المقدس هذه ليست وصفية بل مجرد شكل من المديح[145]. وهنا لا يفعل لوثر سوى ترديد ما قاله الإسمانيون الأوائل.

إن التنائي الكبير بين إله هوبز والإنسان والطبيعة يعطي مساحة كبيرة لتطور العلم الطبيعي والسياسي المستقل عن اللاهوت. إلا أن هذا البعد يطرح مشكلة حقيقية لتفسير العلاقة بين الإله وخلقه. يرفض هوبز المثنوية الديكارتية عن الجواهر المادية وغير المادية بوصفها مربكة، ولكن من أجل تجاوزها توصل إلى النتيجة القائلة بأن الإله مادي. على الأقل على السطح كان هذا موقف بدعي دوفع عنه بشكل جدي في التراث الديكارتي من قبل تيرتولان فقط، وناقض بوضوح أول المقالات التسع والثلاثين[146]. وهذه حالة يتسبب فيها إخلاص هوبز لأولوية الوجودي في الطبيعة بتشويه لاهوته[147].

على الرغم مما يبدو إلا أن هذا الاعتقاد بمادية الإله قد لا يكون بذات الجوهرية التي بدت عليها بادئ الأمر، أو كما صورت بالعادة. وكما ناقشنا في السابق كان لهوبز مفهومًا مختلفًا عن المادة عمن سبقه. فنحن في رأيه نحصل على تجربة مباشرة مع المادة بل نعلمها من خلال التعاطي معها فقط. وهذا ما يعني بأن إيمانه بمادية الإله كان قياسًا على إيمانه في الأجسام، لأن كلا الاثنان يتعالى على الحواس. وهذا مشابه جدًا للاعتقاد التقليدي بإله غير مادي.

على الرغم من أن مثل هذا التفسير قد يحمي هوبز من التهمة الملصقة في لاهوته من

أنه مجرد إلحاق على علمه، إلا أنه من الصعوبة أن نرى كيف يمكن أن يعطي تداخل الإله غير المتناهي بالعالم المتناهي أمرًا قابلًا للفهم، من دون الانتقال إما نحو صوفية إيكهارت أو وحدة الوجود عند سبينوزا، وكلاهما مما أراد هوبز تجنبه. إن القول بأن الإله هو مادة صغير الحجم بالغة الرقة متخللة في كل شيء كما قال هوبز بذلك في بعض الأوقات، يبدو منكرًا اللاتناهي الإلهي الذي أصر عليه هوبز بشكل متكرر. في الحقيقة فقد احتاج هوبز أن يركز على أولوية الحركة، وأن يتعامل مع الجسم كافتراض نقوم به من أجل فهم الحركة وتفسيرها. وحينها يستطيع هوبز أن يعرف الإله بشكل مستمر بوصفه الحركة أو علة كل شيء[148].

يواجه هوبز صعوبة أخرى لها اتصال بهذا في محاولته لتوفيق لاهوته بعلمه هو في تفسير التثليث. تنبع هذه المشكلة بدرجة أقل من ماديته بالمقارنة مع فردانيته، وهذه لم تكن مجرد مشكلة تخص هوبز بل كل الإسمانيين، لأن الأنطولوجيا الفردانية جعلت مفهوم الجوهر المشترك للذوات الثلاثة أمرًا غير قابل للإدراك. أصبح أغلب الإسمانيين أما مثلثين أو أريانيين (أو أحد تفرعاتها مثل السوسانية أو الموحدية)[149]. نحى هوبز إلى حل آخر، فقد ارتأى في النسخة الإنكليزية من اللفياثان بان الإله «متشخص» أو ممثل بموسى (الأب)، المسيح (الابن)، وحواري وأطباء الكنيسة (الروح القدس). على الرغم من أن هذه الرؤية تعارض المقالة الثانية من المقالات التسع والثلاثين، ونحت بهوبز إلى الأريانية، إلا أنه اعتقد بوجودها مؤسسة بشكل أفضل على الكتاب المقدس من أن تكون على الرؤية التثليثية التقليدية والتي كانت في رأيه نتاجًا للتأثير الفاسد للأفلاطونية والمسيحية البابوية[150].

إن سؤال علاقة الذوات داخل الألوهية كان مستمرًا وضروريًا في الكنيسة الأولى، وأعيد إحياءه خلال عصر الإصلاح الكنسي. على الرغم من أن تفسير هوبز للثالوث كان بدعيًا، إلا أنه كان مشتركًا مع عدد من الطوائف البروتستانتية المنشقة. ردًا على الاحتجاج المثار بسبب اللفياثان قام هوبز بتعديل قراءته هذه في الترجمة اللاتينية ليجعل من تفسيره أقرب إلى المقالات التسع والثلاثين[151].

على الرغم من معاناة هوبز في سبيل إيضاح الانفصال الأنطولوجي بين الإنسان والإله، إلا أنه كان ثابتًا وحازمًا لرفضه لوجود كل الموجودات التي كان من المفترض أن تشغر المساحة بينهما. وهنا يستطرد في تبيان أن الملائكة والشياطين ليسوا موجودات حقيقية. وهو ينكر أيضًا فيض الإله على القديسين وقدرتهم على التوسط بالنيابة عنا، فعبادة القديسين

بالنسبة له وثنية. ومع رفض هوبز لمثل هذه الموجودات يشير إلى عداءه للدين إلا أنه لا يختلف في هذا عن أغلب الإصلاحيين.

واجه هوبز (كأغلب الإسمانيين) صعوبة في تفسير الإله الثالوثي، إلا أنه وجد سهولة أكبر في تفسير الرابطة بين العناية الإلهية والعلية الميكانيكية. رأى الإسمانيون والمدرسيون بأن الإله يفعل بشكل مباشر أو بواسطة علل ثانوية، فقد كان خلقه الابتدائي للعالم من العدم والمعجزات مثال على الأول. وكل ما يتبع من خلال فعل المخلوق في مخلوق آخر هو ناجم عن التالي. وفي هذه الحالات حتى ومع تدبير الإله وإرادته وعلمه المسبق بنتاج ما يحدث إلا أنه لم يقم بصنعه بشكل مباشر. من المستحيل أن تبني علم حركة سببي إن كان الإله يتدخل بشكل مستمر في ترتيب الأحداث. وتحت مثل هذه الظروف لن يجدي تحليل العلل الثانوية. يرى هوبز بأن فعل الإله بعد الخلق لا يعني إلا العلل الثانوية وفقًا لضرورة ميكانيكية صارمة، وحتى المعجزات في رأيه لا تنتهك هذا القانون. استبق الإله حاجتهم عند الخلق ونظم العالم ليصنع ما بدى معجزات في لحظة معينة ليثبت رسله. بغض النظر عن الظواهر فهي لا تنتهك قانون الطبيعة. لا يبدل الإله من خلال هذه الرؤية أمره المقدر لا لإنه لا يقدر على ذلك بل لأنه لم يزل يفعل ذلك منذ القدم. وهذا ما يجعل إرادة الإله قابلة للفهم بوصفها سلسلة من العلل الثانوية أو الآلية، والتي تقوم بتحريك كل الأشياء ووصلها.

إن كان الإله هو مصدر كل حركة، فحينها سيبرز السؤال ضرورة عما إذا كانت هذه الحركة مجرد حركة اعتيادية، ولكنها بلا هدف يكشف عن الأشياء أو عن التطور الغائي للأحداث. أما الأخير فإنه لن يجعل من العودة إلى اللاهوت أمرًا ضروريًا، بل قد يشير إلى إدراك غايات الإله بشكل تاريخي. وهنا إجابتان ممكنتان حول هذا السؤال، وكلاهما له مسوغ داخل فكر هوبز. الاحتمال الأول أن يريد الإله عن مجرد هوى وبالتالي فلا غاية له. وقد تبدو هذه النتيجة التي قد يستقيها من يبحث في إله الطبيعة فقط. حينها ستكون العناية الإلهية أشبه بالقدر بشكل فاعل. وقراءة هوبز بهذه الطريقة تعني قراءته ضد الخلفية الفكرية للوقريطيس وميكيافيلي. ومثل هذه الرؤية تجعل من الإله غير مؤثر على البشر لأنه لا يملك غايات في هذا العالم نستطيع تحصيلها أو إعاقتها[152]. فيما ترى قراءة ثانية بأن هوبز حاله كحال الإسمانيين والإصلاحيين، اعتقد بأن إرادة الإله كانت حاسمة بشكل تام في الكشف عن الخلق. إن كان هذا صحيح فهذا يعني بأن هدف الخلق كله سينكشف لنا من خلال الكتاب المقدس وحده[153].

يبدو إجمالًا أن هوبز يتبنى الموقف الأخير، فالعالم كما نعرفه بالنسبة له لن يبقى على ما هو عليه للأبد، ولكنه سينتهي بتحول رهيب. سيأتي الإله ليحكم على أرض متجددة، وسيبعث الجميع، وسيعيش المصطفون على هذه الأرض الجديدة بأجساد متجددة بحضور الإله وحكم إرادته وحدها. فيما سيسلم بقية البشر لموتة أخرى، ولكن ليس إلى عذاب النار الأبدي، والذي يعتقد هوبز بأنه غير متسق مع الرحمة الإلهية. وحتى يحدث هذا أي بين القدوم الأول والثاني، فقد وضعنا الإله مسؤولين عن حكم العالم[154]. يتطلب الحكم في هذه الظروف كما رأينا سابقًا ليفاثيانًا. ولكن وعلى النقيض من لوثر فمن غير المهم لهوبز ما إذا كانت الأيام الأخيرة قريبة أو بعيدة الحدوث لوجوب حكمنا لحين عودة الإله. وعلى إثر ذلك لا تشكل احتمالية انتهاء العالم أي فارق على السياسة، وليست مبررًا لمقاومة الحاكم. لا حاجة للاستعداد لقدوم الإله القريب/ وكل هذه الأفعال المماثلة لا قيمة لها على مصيرنا الروحي. إن قراءة هوبز لنهاية العالم توهن من قيمة الحجج الألفية من أجل التغيير السياسي عن إدراك منها (وبشكل من المفارقة)[155].

من خلال التزامه بكالفينيته ومعارضته للأرمينيانية السائدة بين الملكيين، اعتقد هوبز بأن كل أفعال البشر بكل تفاصيلها هي معلومة مسبقًا ومقدرة مسبقًا من قبل الإله. وهذه هي العقيدة المشهورة بالتقدير المسبق المزدوج. استنادًا إلى هذه العقيدة، لا يملك البشر إرادة حرة وهم متحكم بهم من قبل الإله. ما ينتج عن هذا الموقف أن الإله يصبح الأصل لا للخير فحسب بل الشر أيضًا. وكحال لوثر، يعترف هوبز بهذه الحقيقة مرتئيًا أنه وعلى الرغم من أن الإله هو أصل الشر إلا أنه ليس مبتدعه[156]. أكثر آثار عقيدة التقدير المسبق هذه بالنسبة لهوبز هو أنها تثبت أن ما يفعله الإنسان في هذا العالم غير مرتبط بمصيره في العالم الآخر. أعلى درجات العبودية هو الخضوع لقانون الطبيعة، ولكن هذا لا أثر له على مصيرنا الروحي[157]. صحيح أن الإله يصطفي بخلاصه البعض دون الآخر، ولكن صحيح أيضًا أنه يفعل ذلك بلا سبب غير مجرد إرادته. بالتالي فلا وجود لما يمكن للبشر فعله لاسترضاء أو الفوز بفضل هذا الإله، فهو محايد فيما كان فيه صالحهم كحياده مع أيوب. يرى هوبز بأن الآثار المترتبة على قبول هذه العقيدة الكالفينية هي الاعتراف بأن الإله لا يستطيع ولا يريد فعل شيء غير ما قام ابتداءً بفعله في خلقه لقانون الطبيعة لمساعدتنا في مواجهة الموت، بالتالي فلا يمكن للدين فعل شيء يماثل الرعب الكامن في هذه الحياة، وهنا تقوم الكالفينية بهذه الطريقة الملتوية بوضع الأسس لعلم هوبز الطبيعي والسياسي.

يؤكد هوبز على أن المفهوم الإنجيلي للحياة الأخرى تعرض للتحريف من قبل الرهبان

الكاثوليك لنيل السلطة في مواجهة المسيحيين الاعتياديين، وإبعادهم عن حقهم في الخضوع لحاكميهم. وبدلًا من هذه الرؤى الخاطئة يطرح هوبز بدلًا مبنيًا على النص المقدس متسق مع ماديته وإراستينيته. يرى هوبز بأن أعظم مصادر الثروة والسلطة في الكنيسة الكاثوليكية هو الاعتقاد بحصرية الشفاعة عند الإله والتأثير على مصير الفرد في الحياة الأخرى. وكما رأينا فقد أصبح هذا ذو أهمية خاصة أعقاب الثورة الإسمانية، مع حلول فكرة الإله المرهب الذي لا يتنبأ بأفعاله. لطالما كانت الكنيسة هي من تدير القربان المقدس، فالقداس الخاص، وصكوك الغفران... الخ كانت هي المهيمنة في ذلك الزمان. وكلها في نظر هوبز كانت قائمة على المفهوم الوثني لخلود الروح، وهي الفكرة القائلة بأن بعض الجواهر غير المادية من وجودنا تنجو من موت أجسادنا. يرى هوبز بأن هذا المفهوم الخاطئ كان أساسًا لأعظم الدجل، وهي فكرة التطهر. كانت فكرة التطهر مفيدة بشكل هائل بالنسبة للكنيسة لأنها افترضت قدرتها على تقليل الأحكام على المذنبين من خلال التطهر، قبل الموت وبعده. وهذا كان أساس صكوك الغفران التي أغضبت لوثر، ومن خلال استنكار هذه الاعتقادات كان هوبز في صف الإصلاح.

يسعى هوبز إلى الحد من تأثير رجال الدين المستمد من تخوفهم من الحساب من خلال توضيحه لما يحدث اعتمادًا على الكتاب المقدس. فسيؤسس المسيح حين عودته مملكة حقيقية ويحكم البشر مباشرة. يربط هوبز تفسير المملكة القادمة ببعث الجسد وخلوده كما وعد به في الكتاب المقدس وصرح به في قانون في الإيمان المسيحي. فالجميع في نظره سيبعث في الجسد، سيصطفى البعض للعيش للأبد في مملكة الإله، بينما سيدان البقية بموتة ثانية، ولكن ليس لعذاب النار الأبدي. لا وجود لعذاب أبدي غير منتهي ينتظر من أدين، بالتالي يسعى هوبز إلى إزالة الخوف من العذاب الأبدي[158]. فهو يرى بأن الخوف من نيران الجحيم قد استعمل من قبل العديد من المذاهب الأصولية لوضع الإنسان عدوًا للدولة، وهو يأمل من خلال إزالته في تقوية سلطة الحاكم. وهذه الحجة غريبة لكنها لم توضع بلا مسند من الكتاب المقدس.

خاتمة

وضع ديكارت أسسًا لعلمه الجديد في كتابه: «مقال في المنهج» في عصر من السلام في بلده الأم فرنسا. وأكد في مواجهته للإشكالات اللاهوتية على أنه يرى زعزعة النظام القائم أمرًا خاطئًا. مع ذلك وكما نعلم جميعًا سيقوم علمه بصنع تحول في نظام الموجودات،

لذلك لم يتم خداع معاصريه كما رأينا. فقد كانت رؤاه الفلسفية واللاهوتية مشابهة في عدد من الجوانب للأرمينيانيين، وكنتيجة لذلك فقد تمت مهاجمته من قبل الكالفينية المهيمنة على هولندا والكاثوليكية المهيمنة على فرنسا. اضطر هوبز أيضًا للتعامل مع الإشكال اللاهوتي - السياسي، ولم يحدث ذلك في زمن سلام، بل في زمن حرب أهلية دموية. ففي حالته لم تكن هناك كنيسة ودولة سائدة لدعمه. كان لدى هوبز أيضًا رؤية عن علم وحركة، ولكنه تنبه إلى أن هذه الرؤية لا يمكن لها أن تدرك إلا إذا أصبحت الظروف السياسية أكثر ثباتًا. ولذلك كان عليه أن يؤمن الأسس لنظام ديني وسياسي يجعل من هذا العلم ممكنًا. سعى إلى فعل ذلك من خلال وضع نظام مبرر من خلال القانون الطبيعي والكتاب المقدس، كما يكشف عن ذلك علمه ولاهوته. أشبهت صورة الأمة المحكومة من قبل الليفياثان بأشكال عدة مؤسسات إنكلترا في عهد إليزابيث، ولكنها كانت متجذرة لا في مجرد التراثية بل في العقل وبشكل محدود من الإذعان. من ناحية لاهوتية، وجد هوبز ضرورة في الانفصال عن الأرثوذكسية الأنجليكانية من جهتين، ولكنه كان حريصًا على أن يكون انحرافه مبررًا من قبل الكتاب المقدس. بالإضافة إلى أن غايته المطلقة لم تكن دفع الأنجليكانية إلى اليسار أو إلى اليمين، ولكن في دعمها ضد خصوم في الطرفين النقيضين. إلا أن تأويله للأنجليكانية كان أكثر كالفينية مما كان عليه معاصروه، خصوصًا فيما يخص عقيدة التقدير المسبق وبشكل مشابه لما كان عليه أنجليكانيو القرن السابق. وهذا ما جعله يصطدم مع الأرمينيانية المهيمنة والطهوريين المنشقين. وهذا ما جعل مصيره مشابهًا لديكارت، ومع أن تعرض لاهوته للانتقاد في وقت حياته وفي الفترة الزمنية التي أعقبت موته مباشرة، إلا أنها كانت متبناة بشكل هادىء من قبل لوك والمتحررين.

أجدر بإله هوبز أن يخاف من أن يحب، وهذا ظاهر في حجة ديكارت بأن حب الإله لا يظهر كما يظهر في الانصياع إلى قوانينه. وضع هذا الإله معاييرًا للخير والشر، ولكنها كانت اعتباطية. فهو يحكم الطبيعة، ولذلك فسعادة الإنسان لا تعتمد على الإله بل على حكمة الإنسان. وهذه حكمة تنبع من إنسانيتنا الجوهرية، من محدوديتنا وتجاوبنا مع الخوف من الموت. وحل معضلة الإنسان عند هوبز هو في علم يقبل هذا الإله المنعزل بوصفه أصلًا لكل شيء، ويهدف إلى محاكات براعته وقوته من خلال السيطرة على النظام العلي للعالم. في نهاية الأمر، على الرغم من تسيّد الإله، إلا المساحة التي يتركها فارغة هنا هي ما تشهد انتصار حكمة الخشية التي تؤول إلى الإنسانوية.

يؤمّن هوبز بهذه الطريقة الأسس من أجل قبول الإله كلي القدرة الذي أعلنت عنه الإسمانية من خلال إظهار اتساق هذا الإله مع سيادة الإنسان على العالم الطبيعي والسياسي. ويفصح من خلال ذلك عن عقيدة مضادة لكل من تقليص ديكارت والإنسانويين لألوهية الإنسان، وعلى التضاد أيضًا مع تقليص لوثر لدور الإله والدين في الحياة البشرية. قد يرى البعض في ذلك خطوة أخرى في مسار العلمنة، والذي بدأ مع أوكهام وانتهى عند نيتشه، إلا أنه كان إنجازًا مذهلًا، وهو إنجاز وجد جذوره في الرؤية اللاهوتية الجديدة، كما وجدها في العلم[159]. وما لم نفهم وحتى نعي هذه الرؤية اللاهوتية فسنكون غير قادرين على فهم العلم الحديث أو الحداثة نفسها.

الهوامش

(1) Thomas Hobbes, **Elements of Law Natural and Political** (New York: Penguin,1994), 254

(2) **The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury.** ed. William Molesworth, 11 vols. (London: Bohn, 1839 _ 45), 3:95 _ 96 (hereafter cited as EW); A. P. Martinich,

The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 62. Hobbes asserts that curiosity is the cause of religion. EW 3:94; see also Martinich, Two Gods, 51.

(3) **Edwin Curley** (Indianapolis: Hackett, 1994), 473.

(4) Humanism came to England through Poliziano rather than Ficino, Pico, or Machiavelli. William Gilbert, Renaissance and Reformation (Lawrence: University Press of Kansas, 1998), 169 _ 70.

(5) Nicholas Tyacke, Anti-Calvinists: **The Rise of English Arminianism,** c. 1590 _ 1640 (Oxford: Clarendon, 1987), 6.

(6) Ibid., 7. He was following Richard Hooker.

(7) Ibid., 74.

(8) Ibid., 77.

(9) Ibid., 185 _ 86

(10) لم تجد المشيخية ضامنًا من الكتاب المقدس للأسقفية البروتستانتية.

Eldon Eisenach, «**Hobbes on Church, State, and Religion**», in Thomas Hobbes: Critical Assessments,ed. Preston King, 4 vols. (New York: Routledge, 1993), 4:302.

(11) Noel Malcolm, «**A Summary Biography of Hobbes**», in The Cambridge Companion to Hobbes, ed. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 13.

(12) John Aubrey, «**A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588 _ 1679**», in Aubrey's Brief Lives, ed. Oliver Lawson Dick (London: Secker and Warburg, 1950), 149.

(13) Martinich, Two Gods, 4; EW 2:xv _ xvi.

استنادًا إلى أوبري، فإن هوبز أيضًا كانت له نظرة قاصرة للطبيعة البشرية: «لقد صرح بأنه لولا المشانق فإن بعض البشر يمتلكون طبيعة قاسية للحد الذي تجعلهم يجدون المتعة في قتل البشر أكثر من قتل الطيور. لقد سمعته يندد كثيرًا تجاه قسوة موسى لوضعه ألوفًا على حد السيف لركوعهم للعجل الذهبي».

(14) المرجع السابق، يرى مارتنيخ بأنه وعلى الرغم من أن قراءة هوبز لسورايز شملت الجانب الميتافيزيقي والسياسي معاً، إلا أن تأثيره كان سلبيًا بشكل بارز.

(15) Miriam M. Reik, **The Golden Lands of Thomas Hobbes** (Detroit: Wayne State University Press, 1977), 27.

(16) أصبح كافنديش بارون في عام 1605 وأصبح إيرل ديفانشير عام 1681.

(17) يرى كارل شومان بأن عداء هوبز مع المدرسيين قاده إلى الشعر والتاريخ بدلًا من علم عصر النهضة.

(18) حوت مكتبة تشاسورث أكثر من 400 مصنفًا في الهرمسية، من ضمنها نصوص كتبت بواسطة برونو وفلود.

(19) هذا المقالة المتضمنة في كتاب **Horae Sbsecivae** هي واحدة من ثلاث مقالات التي أشار إليها راينولدز وساكسنهاوس مما قام هوبز بكتابته.

Three Discourses: **A Critical Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes**, ed. Noel Reynolds and Arlene Saxonhouse (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 71 _ 102.

(20) David Wootton, **Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment** (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(21) تم صياغة مقالات وليام كافنديش وهوبز المجموعة وفقًا لمقالات بايكون. فيما يتعلق بذلك طالع:

Arlene Saxonhouse, **«The Origins of Hobbes' Pre-Scientific Thought: An Interpretation of the Horae Subsecivae»**, Ph.D. diss., Yale University, 1973.

(22) Martinich, **Hobbes**, 66.

(23) Noel Reynolds and John Hilton, **«Who Wrote Bacon»**, unpublished essay, 17.

(24) نشرت هذه النسخة الطويلة عام 1629 كنقد للجمهوراتية وخصوصًا لاغتصاب البرلمان لعريضة الحقوق في العام السابق عليها. انتقد هوبز من اعتقدوا بأنه وبسبب قراءتهم لتولي وسينيكا فقد أصبحوا جديرين بإدارة الدولة.

Hobbes, **Behemoth or The Long Parliament, ed.** Ferdinand Tönnies, 2d ed. (New York: Barnes and Noble, 1969), 155 _ 56.

(25) Aubrey, **«A Brief Life»**, 150.

(26) Malcolm, **«Hobbes»**, 21.

(27) Ibid., 22.

(28) Ibid.

(29) Martinich, **Hobbes**, 108.

(30) Ibid., 107.

(31) Richard Tuck, **«Hobbes and Descartes»**, in Perspectives on Thomas Hobbes, ed. G. A. J. Rogers and Alan Ryan (Oxford: Clarendon Press, 1988), 30.

(32) Donald Hanson, «**The Meaning of 'Demonstration' in Hobbes' Science**», The History of Political Thought 9 (1990): 587 _ 626. For an alternative view see Douglas Jesseph, «Galileo, Hobbes, and the Book of Nature», Perspectives on Science 12, no. 2 (2004): 191 _ 211.

(33) Malcolm, «Hobbes», 24.

(34) Ibid., 25.

(35) Ted Miller and Tracy Strong, «**Meanings and Contexts: Mr. Skinner's Hobbes and the English Mode of Political Theory**», Inquiry 40 (Fall, 1997): 339.

(36) Malcolm, «**Hobbes**», 29.

(37) Ibid., 30.

(38) Tom Sorell, «**Hobbes' Objections and Hobbes' System**», in Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 83.

(39) Patricia Springborg, «**Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority**», in Thomas Hobbes: Critical Assessments, 4:145. 342 notes to pages 214 _ 220

(40) Richard Tuck, «**The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes**», in Atheism from The Reformation to the Enlightenment, ed. Michael Hunter and David Wootton (Oxford: Clarendon Press, 1992), 112 _ 13.

(41) Martinich, **Hobbes**, 256.

(42) استنادًا إلى ليبولد دامروتش، فإن لاهوت هوبز داعٍ للقلق لا بسبب محاكاته الساخرة للإله المسيحي، ولكن لأنه وعلى خطى ميلتون قام بإظهار التناقضات التي قام الآخرون بسترها.

(43) Malcolm, «**Hobbes**», 33.

(44) Martinich, **Hobbes**, 195.

(45) On this point see, Damrosch, «**Hobbes as Reformation Theologian**», 343.

(46) Martinich, **Hobbes**, 269.

(47) Ibid., 196.

(48) Ibid., 197.

(49) Ibid., 279. Malcolm, «**Hobbes**», 35. Wallis had served Cromwell as a cryptographer. Samuel I. Mintz, The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes (Cambridge: Cambridge University Pres, 1962), 13.

(50) Reik, Golden Lands, 178, 180. Martinich, Two Gods, 354

(51) كانت الأكاديمية الملكية أرمينيانية في أغلبها، واعتبرت من قبل بعض البروتستانتيين الأصوليين شبيهة بالكاثوليكية أو البابوية.

(52) Malcolm, «**Hobbes**», 35.

(53) Reik, **Golden Lands**, 165.

(54) Ibid., 129.

(55) Mintz, **Hunting of Leviathan**, 12.

(56) كان العديد من أعضاء البرلمان أرمينيانيين معارضين لهوبز.

(57) See Richard Tuck, «**Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes' Political Thought**», in Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,ed. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 254 _ 256.

(58) Thomas Spragens, **The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes** (Lexington: University of Kentucky Press, 1973), 59.

(59) يناقش ليو شتراوس فكر هوبز بتفصيل كبير في كتابة الفلسفة السياسية لهوبز. تعتمد قراءة شتراوس لهوبز على قراءة كوجيف لمفهوم هيغل للحياة والموت والمعاناة. تأثر كوجيف نفسه بشكل كبير في تأويله لهيغل من خلال تركيز هايدغر على الموت بوصفه فاتحة التساؤل حول الوجود، بالتالي يقرأ شتراوس هوبز من خلال كوجيف وهيغل وهايدجر بشكل وجودي مذهل.

(60) Quentin Skinner, **Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes** (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), and his «Hobbes and the Renaissance studia humanitatis», in Writing and Political Engagement in Seventeenth-Century England,ed. Derek Hurst and Richard Strier (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1999).

(61) Skinner, «**Hobbes and the Renaissance studia humanitatis**», 69.

(62) Noel Malcolm, «**Hobbes' Science of Politics**», 153.

(63) .Reik, Golden Lands, 15

(64) في السنوات الأخيرة بدأ الباحثون في إدراك أن اللاهوت الإصلاحي كان متصالحًا بشكل خاص مع تطور العلم الحديث. فيما يخص ذلك طالع:

Kenneth J. Howell, **God's Two Books**: Copernican and Biblical Interpretation in Early Modern Science (Notre Dame, Ind.: Universityof Notre Dame Press, 2002); and R. Hooykass, Religion and the Rise of Modern Science (Grand Rapid, Mich.: Eerdmans, 1972).

يركز كالفن بالتحديد على تراتبية الإرادة الإلهية، والتي أعطت عقوبة دينية جديدة على دراسة الطبيعة.

L. S. Koetsier, **Natural Law and CalvinistPolitical Theory** (Victoria, B.C.: Traff ord , 2003), .138 – 39

لعب تركيز كالفن على الدور الوسيطي للروح دورًا مهمًا كذلك، فكما رأينا فلوثر يركز بشكل كبير على التجسد بوصفه فعلًا إلهيًا لا يستطيع الشيطان أن يحاكيه. قبل كالفن هذا المفهوم ولكنه ركز على أهمية الروح في توسطها ليس بين الإله والمسيح فحسب، أو حتى بين المسيح والبشر، بل بين البشرية وبقية خلق الإله. لم يؤمن لوثر بأن نظام الطبيعة هذا قابلًا لتدخل العقل البشري بعد إنزاله من الجنة. على العكس، كان لوثر مقتنعًا بأنه وعلى الرغم من أن خطيئة آدم قد حرفت من مسار الطبيعة، إلا أن الخلق لا لم يزل خيّرا وعكس صفة الإله، بالتالي يستطيع البشر أن يفهموا طبيعة الإله من خلال البحث في خلقه.

(Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1991),and Jason Foster, «**The Ecology of John Calvin**», Reformed Perspectives Magazine7, no. 51 (Dec. 18 _ 24, 2005).

(65) Joshua Mitchell, «**Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was**

Christ?» Journal of Politics 53, no. 3 (Aug. 1991): 677 _ 80 George Schwab (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985); Miguel Vatter,«Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Th eology and Liberalism, New Centennial Review 4, no. 3 (2004): 161 _ 214; and Heinrich Meier, Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politisher Philosophie, 2d ed. (Stuttgart: Metzler, 2004).

(66) See, for example, **Thomas Hobbes, Thomas White's De Mundo Examined, trans**. Harold Whitmore Hones (London: Bradford University Press, 1976), 393, 405, 416.

(67) المرجع السابق.

(68) **Hobbes to William Cavendish** July 29/August 8, 1636 in Correspondence, ed. Noel Malcolm, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1994), 1:33.

(69) De corpore, EW 1: 76.

(70) Hobbes, **White's De Mundo**, 321.

(71) **«Hobbes and the Problem of God»**, in Perspectives on Thomas Hobbes, ed. Rogers and Ryan, 175 _ 77.

(72) بالنسبة لهوبز لم يكن للخلق بداية في الزمن، لأن الزمن مجرد وهم في الذهن.

(73) De cive, 298. **Hobbes thought Catholics made God a mere spectator of fortune. Hobbes**, Behemoth, 42.

(74) لا يعني الخلود عند هوبز إلّا اللامحدودية.

(75) Arrigo, **«Hobbes and the Problem of God»**, 184.

(76) **De corpore**, EW 1:77, 121.

(77) **De corpore**, EW 1:132.

(78) يحضر هذا الموقف في إثبات برادواردين على أن «أن الإرادة الإلهية علة متممة لكل شيء».

De causa Dei contra Pelagium 1.9.190D. See Anneliese Maier, **Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie** (Rome: Edizioni di storia, 1955), 273 _ 99.

(79) فيما يخص ذلك راجع:

Tuck, **«Hobbes and Descartes»**, in Perspectives on Thomas Hobbes, 13 _ 40; as well as Amos Funkenstein, **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century** (Princeton, N.J.: PrincetonUniversity Press, 1986), 80 _ 86.

كما سنرى، سرى هوبز بأننا موجهون نحو هذا العلم من قبل الإلهام الذي يغرسه الإله فينا.

(80) EW, 1:17.

(81) يرى هوبز بأن النظرية التي لا يمكن أن تمارس لا قيمة لها.

(82) Tuck, **«Hobbes and Descartes»**, 30.

(83) Ibid., 31.

(84) استنادًا إلى تيد ميلر، يعتقد هوبز بأننا نفكر من خلال التخيل الحقيقي، ولكن دافع التفكير هو في جعل هذه الخيالات حقيقة.

(85) ترى إليزابيث برينت بأن اللاهوت الطوعي قلل من الطموح الإبستومولجي البشري، حتى برزت الافتراضات بدلًا من النظريات بوصفها التصرف الأليق في حال مواجهة تحققية الطبيعة الصماء.

(86) كما هو حال العالم الطبيعي، فقد خلق هذا العالم الجديد من خلال الكلمة.

(87) Mersenne, «**Ballistica**», in Thomas Hobbes Malmesburiensis opera philosophicaquae latine scripsit omnia, ed. Guliemi Molesworth, 5 vols. (London: Bohn, 1839 _ 45), 5:309.

(88) Ibid., 5:315.

(89) EW, 1:91 _ 92.

(90) De Corpore, EW 1: 91 _ 92.

(91) Ibid., 1:1.

(92) Ibid., 1:66.

(93) يشير مارتينيخ إلى عدم رغبة هوبز تطويع علم الهندسة لعلم الحساب، لأنه يعتقد بأن المعرفة يجب أن تحصر في حدود الحواس، بالتالي لا تملك الأعداد واقعًا مستقلًا وهي مجرد أسماء تشير إلى نقاط.

(94) تأخذ الحقيقة عند هوبز على إثر ذلك شكلًا فرضيًا، ولكن الروابط التي تحددها ضرورية. يعتقد هوبز على سبيل المثال بأن «وجود أ يعني بالضرورة وجود ب». وهذا يختلف عن الادعاء الذي يقول به المؤرخون، والذي يأخذ الشكل التالي: «إذا وجد أ يوجد ب». من البديهي أن يوجد الحدث في المستقبل تحت ظروف مختلفة، ولكن جزءًا كبيرًا منه يعتمد على مدى تشابه هذه الظروف. في مقدمة ترجمته لكتاب ثيوسيديدز، كتب هوبز بأن العمل التاريخي الصحيح يكمن في توجيه البشر وإمكانهم من معرفة الماضي من أجل أن يحموا أنفسهم بحكمة في الحاضر والمستقبل.

(95) **Man and Citizen** (De Homine and DeCive), ed. Bernard Gert (Garden City, N.J.: Anchor Books, 1972), 52.

(96) قد يكون من الصعب أن نفهم كيف لأمر أن يكون في حركة مستمرة أن يملك هوية، ولكن هوبز يرى «بأن الإنسان سيكون على حاله هذه دائمًا، فأفعاله وأفكاره تأتي من بداية الحركة ألا وهي خلقه».

(97) اللفياثان 41.

(98) عادة ما يرى هوبز في هذه النقطة قريبًا إلى الأبيقورية. على الرغم من أن هوبز يعتمد بلا شك على المصادر الأبيقورية، إلا أن رؤاه تختلف عنهم بطرق مهمة. فقد اعتقد الأبيقوريون بأن السعادة لا يمكن أن تتحصل إلا من خلال تجنب الآلام والحد من الرغبات وغياب الشهوات. وفي النهاية هذا يتضمن تأقلم الشخص مع الطبيعة لا كما يأمل هوبز بأن يتمكن من السيطرة عليها.

(99) من المستحيل عند هوبز أن تنفذ من خلال قياس منطقي أو اثنان دون ذاكرة.

(100) على عكس النمل والنحل، ينحو البشر إلى السيطرة والعلو والثروة، وهي ما تختلف في كل شخص وتولد المنافسة.

(101) قام على إثر ذلك بالاعتذار في كتاب «**المواطن**» على غياب الفقرات السابقة.

(102) Spragens, **The Politics of Motion**, 48, 55.

(103) **On Man and Citizen**, 42.

(104) دون فيزياء تؤكد على أن كل الحركة مقررة من قبل علل خارجية، فقد أتصور بشكل خاطىء بأنني أقوم باختيار مساري الخاص في الحياة بشكل حر.

(105) لاحظ الباحثون بأن كتاب المواطن واللفياثان لا يفسران بشكل تام العلاقة بن الطبيعي والبشري، ويقترحون بأن هذا مؤشر على عدم تلائم أو تناقض في فكر هوبز. يميّز هوبز نفسه بأن هذه القراءات لم تكن فاعلة تمامًا، ولكنه يعزو ذلك إلى حقيقة أنه لم ينه عمله التأسيسي بعد.

(106) ما يفتقر إليه في الفكر السياسي للعصور القديمة بالنسبة لهوبز هو «قاعدة حقيقية موثوقة لأفعالنا الخاصة، من خلالها نعلم ما إذا نواجهه هو ظالم أم عادل». قد تبدو رؤى العصور القديمة للمدينة بليغة أو جميلة، ولكنها في نظر هوبز هي ليست صحيحة بالتالي فهي غير نافعة. لوحات أسكير جملية وقد تكون صحيحة في بعض العالم، ولكن ليس في هذا العالم الذي نعيشه. نظير ذلك القول بأن بناء هوبز قد يبدو صحيحًا في عالمنا هذا، ولكن دون تبرير للنقاط الإبتدائية فلا يمكننا معرفة حقيقة ذلك. فالقراءة الشخصية لرجل مجنون قد تكون مطرَّدة ولكنها لن تكون صحيحة أو قابلة للتعميم.

(107) EW 1:8.

(108) على الرغم من أن هوبز يتفق مع ميكافيللي بأن أغلب البشر يريدون أن يتركوا لشؤونهم، إلا أنه لا يتفق بأن حفنة من الطغاة هم من يقوضون ما عليه أجمع الرأي.

(109) ما يشابه حجة هوبز هذه هو أن علينا أن نتجاوز اليأس من أجل أن ننعم بالفضل الإلهي هو أمر محسوس ومشهود.

(110) في النهاية عند هوبز فكل العقلاء من البشر سيعيشون مثل هيكتور، بغض النظر عن جشاعته في الإلياذة. ووحدهم الميالون إلى الإنتحار من البشر المجانين من سيتبعون مسار أخيليس في الحياة.

(111) Hobbes, **Elements of Law**, 87. See also Martinich, **Two Gods**, 80.

(112) بالتالي لا يمكن أن تنزل مرتبة الإله إلى الوراء كما هي الطريقة التي يقترحها مارتينيخ.

(113) يقوم هوبز بطرق عديدة في إعادة تشكيل موقف جيمس الأول: «إن الدولة الملكية هي الأعلى على الأرض، لأن الملوك ليسو نواب الإله على الأرض والجلاس على عرضه فحسب، بل هم آلهة كما سماهم الإله... لأنهم يقومون بممارسة شكل أو يحاكون السلطة الإلهية على الأرض».

(114) يرى شتراوس كتابه عن هوبز عام 1936 معتمدًا على مقاربة كوجيف للمحارب في محاضرات هيغل، بأن اللفياثان قد وضع لتقييد مثل هذا الإنسان. فلفياثان هوبز لا يمكنه أن يقيّد مثل هؤلاء البشر لأن أبرز سماتهم (استنادًا إلى كوجيف وهيغل) هو استعدادهم للموت على أن يخضعوا. فقد يقتلهم اللفياثان كلهم، ولكن من سيقوم بالقتل هم محاربون آخرون؟ بينما محاججة هوبز على النقيض من هيغل وكوجيف وشتراوس، تبدو معتمدة على الخوف العالمي من الموت العنيف، وعلى قدرة الحاكم على إنفاذها، وعلى الخوف المستمر من الإله المرعب في تنمية الطاعة عندما ينأى الإله أو ينام. مع ذلك ولأكون عادلًا تجاه أغلب القراءات الأكثر ليبرالية لهوبز، فإن الحكم المستمر للحاكم لفترات طويلة سيضفي طابعًا روتينيًا على الحركة البشرية في مسارات تقلل من الصراع وترعى التشاركية. صحيح أن القوانين تقيّد الحركة البشرية، وبالتالي تقلل من التصادمات البشرية ومع الوقت قد تأسس بشكل محكم يكون معها السلطة المحسوسة للحاكم والرعب المحكم للإله ذو القدرة المطلقة قد تنسحب إلى الوراء لصالح حكم القانون. إن الكلمة المؤثرة هنا هي «ينسحب» لا «يختفي». ففي رأي هوبز فحتى المجتمع المستقر المأهول بسكان معتادون على التصرف وفق مصلحتهم الشخصية ولكن بطرق تشاركية، فإن السلطة المطلقة للحاكم هي أساسية للسلام والرخاء.

(115) يشير ماكدوف إلى ذلك في ماكبيث.

(116) على الرغم من أن الحاكم عند هوبز يجب أن يفرض طقوسًا دينية جامعة، إلا أن هناك مساحة جيدة للحرية للاعتقاد راجع:

Joshua Mitchell, **«Thomas Hobbes: On Religious Liberty and Sovereignty» in Religious Liberty in Western Thought**, ed. Noel Reynolds and W. Cole Durham Jr (Atlanta:Scholars Press, 1996).

لاحظ شميت في قراءته اللاهوتية السياسية لهوبز بأن حرية الضمير قد كانت الخلل الذي أسقط اللفياثان العظيم.

Carl Schmitt, **The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes** (London: Greenwood, 996), 56. See also Vatter, «Strauss and Schmitt», 189 _ 90.

(117) Martinich, **Two Gods**, 306.

(118) Leviathan, 272; see also 464.

(119) يرى مارتنيخ بأن سلطة الإله غائبة عن الحالة الأولية للطبيعة، بالتالي فلا وجود لقانون ولا وجود لعدالة، ولكنها توجد في الحالة الثانية للطبيعة والتي تكون فيها سلطة الإله هي قانون الطبيعة.

(120) يكمن مصدر البؤس البشري في نظر هوبز في الكبر بالمعنى الإنجيلي بوصفه رفضًا للإذعان للسلطة. يرى هوبز الكبير كما يراه لوثر بأنه الشكل الأساسي للخطيئة. إلا أن اهتمامه بالكبر يتعلق بشكل أكبر بالعلاقات بين البشر أكثر من كونه علاقة بالإله. كما يشير إلى ذلك آلان راين بأن الكبر بالنسبة لهوبز هو داء لا شفاء منه.

(121) Leviathan, 275.

(122) بالتالي، على الرغم من أن هوبز يفضل الرابطة المسيحية إلا أنه ليس من غير المتصور أن يقبل شكلًا آخر من الدول الدينية كمشرع.

(123) **Elements of Law**, 97. See also EW 3:346; and Martinich, **Two Gods**, 97.

(124) لذلك فليست كمية السلطة بل لا تساويها هو ما يفرض الإلزام.

(125) يشير ميتشيل إلى أنه وعلى الرغم من أن العقل قد يحمينا ويحافظ على بقائنا في هذه الحياة، إلا أنه لن يفلح في كسبنا للحياة الأبدية، التي تعتمد على الكتاب المقدس، بالتالي يجب على أي مقاربة شاملة للسيادة أن تعتمد على الاثنين.

(126) يؤكد مارتنيخ على امتلاك هوبز ارتباطًا عاطفيًا وفكريًا قويًا بالكالفنية والكنيسة الأنجيليكانية.

(127) Willis Glover, **«God and Thomas Hobbes»**, in Hobbes Studies, ed. Keith C. Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), 148. Mintz, **Hunting of Leviathan**, 44. P. Geach, «The Religion of Thomas Hobbes», in Thomas Hobbes: **Critical Assessments**, 4:283.

(128) على الرغم من وجود جوانب من المذهب الإيماني في فكر هوبز، إلا أنه يعتمد أكثر على النص المقدس أكثر من المذهب الإيماني.

(129) Leviathan, 347, 375.

(130) See **«On the Nicean Creed»**, an appendix to the Latin edition of the Leviathan. See also, Martinich, **Two Gods**, 2; and Eisenach, **«Hobbes on Church, State, and Religion»**, 4:296.

(131) **Behemoth**, 63.

(132) Springborg, «Hobbes, Heresy, and the Historia Ecclesiastica», **Journal of the History of Ideas** 55, no. 4 (1994): 554, 566.

(133) يرى هوبز بأن أكثر الذرائع تكررًا للفتن والحروب المدنية هو تعارض القوانين والوصايا الإلهية. وهذا كان صحيحًا بلا شك في انكلترا، وفيه توصل المتدينون بشكل خاطىء إلى أنه من المباح أن يقتل شخص بسبب زندقته.

(134) Hobbes, **White's De Mundo**, 306; De corpore, EW 1:10.

(135) Spragens, **The Politics of Motion**, 46. See also Eisenach, «**Hobbes** on Church, State, and Religion», 4:290.

(136) Arrigo, «**Hobbes and the Problem of God**», 172 – 75. See also Martinich, **Hobbes**, 214.

(137) كان السؤال المتعلق بالعلاقة بين رؤيته اللاهوتية والعلمية أساسيًا للعملية التفسيرية لفكر هوبز. نرى ذلك ينعكس في التفسيرات المتعارضة لهوبز عند ليو شتراوس وكارل شميت. فيما يتعلق بذلك راجع:

inter alia Heinrich Meier's Carl Schmitt, Leo Strauss und «**Der Begriff des Politischens**»: Zueinem Dialog unter Abwesenden (Stuttgart: Metzler, 1988); also his Die Lehre Carl Schmitts; John McCormick's «**Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany**», Political Th eory 22, no. 4 (Nov. 1994):619 _ 652; and Vatter, «Strauss and Schmitt».

رأى شميت هوبز كمفكر مسيحي غير مهتم بالفلسفة أو العلم بل باللاهوت السياسي، ألا وهو في تأسيس دولة لا تسعى إلى مجرد الحفاظ أو تحسين الحياة في هذا العالم فحسب، بل في إدراك قدر الإنسان الأبدي. يرى شميت بأن علم هوبز وعلمه السياسي بالتحديد كان خدمة للرؤية اللاهوتية. يعتقد شميت بأن هذه الدولة المسيحية لا يمكن أن تبنى ويحافظ عليها إلا من خلال تعارضها مع أعداءها اللاهوتيين المقدر وجودهم. والعدو في هذه الرؤية كان المسيح الدجال الذي يتخفى باستمرار خلف قناع، وفي هذه الحالة كان القناع هو الدولة الليبرالية التي تدعي حيادها اللاهوتي والمهتمة بمجرد سعادة الإنسان وبقاءه في هذا العالم. وهذه الدولة في نظر شميت تخفي داخلها العدو الحقيقي للمسيحية واليهودية. يرى شميت بأن سبينوزا اليهودي هو المؤسس الحقيقي وليس هوبز لليبرالية المحايدة بالتالي كانت اليهودية هي من أفسدت أفضل الفرص للإنسانوية الأوروبية الحديثة التي اضطرت لتأسيس عمادها سياسيًا في المسيحية.

على النقيض من قراءة شميت المعادية للسامية لجذور الليبرالية (والتي كانت أيضًا في جوهر ارتباطه بالقومية الإشتراكية)، حاول شتراوس بأن يظهر أن الليبرالية الحديثة تجذرت بوصفها نتاجًا للتحول عن الدين إلى نوع من التفكير العملي المدعوم بالعلم الجديد. لذا فأب الليبرالية في نظره ليس سبينوزا بل هوبز (وخلفه ميكيافيلي). (من أجل نقاش معاصر حول العلاقة بين سبينوزا وهوبز في هذا السؤال والذي في أغلب جوانبه يدعم موقف شتراوس راجع:

Edwin Curley, «**Hobbes and the Cause of Religious Toleration**», in A Critical Companion to Hobbes' Leviathan, ed. Patricia Springborg [Cambridge: Cambridge University Press, 2007]).

بالتالي ينكر شتراوس أهمية الدين واللاهوت لهوبز. وهذا الإنكار بجزء منه انعكاسًا لاعتقاده (المستقى من نيتشه وهايدجر) بوجود انفصال أساسي بين الدين والفلسفة أو بما يسميه هو أحيانًا أثينا والقدس. على أي حال، فإن إنكاره لتدين هوبز قد يكون مرتبطًا لرفضه لتفسير شميت، وذلك لأن اعترافه بأهمية الدين عند هوبز قد يعني إعطاء بعض المصداقية لنقد شميت المعادي للسامية لليبرالية المعاصرة كشكل من المؤامرة اليهودية. قد يتملك شتراوس شكوكه حول الليبرالية ولكنه بلا شك لم ير بأنها مؤامرة يهودية.

لاحظ شتراوس تكريس هوبز قدرًا كبيرًا من اهتمامه للدين، ولكن رأى بأن تأويل هوبز للمسيحية كان محاولة

منه لتحويل قراءه بعيدًا عن دين معتمد على نص مقدس إلى فهم أكثر طبعانية للدين، مجردًا من المعجزات وكل الخرافات التي هاجمها أوائل التنويريين ونيتشه بوصفها احتيال مسيحي. يرى شتراوس بأن هوبز صرح بخيار واضح للتقنية والعلم ورفض الوحي، بالتالي رأى شتراوس هوبز بوصفه أب الليبرالية التي أزهرت في عصر التنوير. من هذه خلال هذه النظرة، يستخدم هوبز النص المقدس كمجرد محاولة لتمويه الإلحاد الذي كان يقع في قلب هذه الرؤية المتعلقة بالحياة السياسية. فيما يتعلق بذلك راجع:

Leo Strauss, **«The Mutual Influence of Theology and Philosophy»**, in Faith and Political Philosophy: The Correspondence of Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934 _ 1964,

trans. and ed. Peter Emberly and Barry Cooper (University Park: Pennsylvania University Press, 1993), 230.

رأى شتراوس هوبز على إثر ذلك كسلف لعصر التنوير، فيما يراه شميت كأقرب ما يكون لنقد المحافظين في القرن التاسع عشر لعصر التنوير. تقترح المحاجحة المقدمة هنا بأن مفهوم الدين الذي يقوم شميت وشتراوس بتوظيفه هو مختلف تمامًا عن ما قام به هوبز ومعاصروه. كنتيجة لذلك، فلا شميت ولا شتراوس يريان عمق ارتباط الدين والعلم عند هوبز. يقوم هوبز فعلًا بالالتفات نحو الطبيعة كما يقول بذلك شتراوس ولكنه على إثر ذلك لا ينحرف عن النص المقدس أو المسيحية لأن الطبيعة التي يلتفت إليها ليست مفهومًا أبيقوريًا للطبيعة المجردة من الآلهة بل هو عالم طبيعي هو في ذاته ناجم عن الإرادة الإلهية. قام شميت بإعطاء تدين هوبز قدره ولكنه فسره بشكل مانوي حول فيه هوبز وهو المعروف بسلامه الديني إلى عضو فاعل في الحروب الدينية.

(138) Glover, **«God and Thomas Hobbes»**, 153.

(139) على الرغم من استشراف فيلا وغيره بأكثر من طريقة إلا أن هوبز كان هو أول من وظف المنهجية التاريخية / النقدية لتحديد صحة النصوص الإنجيلية.

(140) Martinich, **Two Gods**, 230.

(141) Springborg, **«Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority»**, 136.

(142) See Ockham, I Sent. d. 2 q. 10, in Opera philosophica et theologica, ed. Stephen Brown (New York: Bonaventure Press, 1967), 355 _ 56.

(143) On this point, see Martinich, **Two Gods**, 196.

(144) Damrosch, **«Hobbes as Reformation Theologian»**, 345.

(145) Mintz, **Hunting the Leviathan**, 42.

(146) يشير مارتينيخ إلى أن إصرار هوبز على تجسد الإله قد قاده إلى الاعتقاد بأنه مؤمن بوحدة الوجود مثل سبينوزا. يقر هوبز بأن سبينوزا تحدث بصراحة أكثر منه. راجع:

See Edwin Curley, **«I Durst Not Write So Boldly' or, How to Read Hobbes' Th eological-Political Treatise»**, in Hobbes e Spinoza: **Atti del Convegno Internazionale, Urbino** 14 _ 17 ottobre, 1988, ed. Daniela Bostrengi (Napels: Biblipolis, 1992): 497 _ 593.

إلا أن هوبز لا يمكن أن يكون مؤمنًا بوحدة الوجود لأن الإله الذي يؤمن به غير مطابق للعالم. فكما يشير إلى ذلك جلوفر، فهوبز لا يقوم بالتفريق بينهما فحسب، بل يؤكد على أنه ومن أجل أن نقوم بتحديدهما يعني أن نقوم بإنكار وجود الإله. فمن المشاع عادة أنه على الرغم من أن هوبز نفسه قد لا يكون ملحداً، إلا أن تعاليمه قد قادته إلى الإلحاد. وهذه المحاججة على أية حال تبدو قابلة للتطبيق على أغلب اللاهوتيين المصلحين.

(147) إن مثل هذا القول قد يفتح الباب على هوبز لاتهامه بالتنجيم، والذي قد يقود إلى اتهامه وإعدامه. اعتقد هوبز بأن فكرة لا مادية الإله لم تكن في الكتاب المقدس بل نجمت عن أثر الأفلاطونية على المسيحية خلال الفترة البابوية. ومثل هذه الأفلاطونية كانت محرمة عند هوبز الذي اعتقد بأنها استعملت من قبل الكنيسة لتقويض السيادة.

(148) لم يطور هوبز على الأغلب تفسيرًا صريحًا لأنه قد يبدو مبطلًا لقوله بعدم قدرتنا إلا على إدراك علة فعل إذا كانت من جسم على آخر. إن المشكلة العميقة التي يتركها هوبز بلا تفسير هي كيف للأجسام أن تكون غير قابلة للوصول من قبلنا، وفي الوقت ذاته أساسية لصياغة مفهومنا حول السببية. قد يحل هذا الارتباك من خلال الإقرار بأن الاجسام هي مجرد وجودات متخيلة، أي: علامات اعتباطية من أجل تحديد وفهم الحركة.

(149) يرى ڤيتش هوبز بوصفه سوزيني (من فريدريك سوزيني) ولكن هذا أمر مستبعد. على الرغم من اشتراك هوبز في بعض اعتقاداتهم، إلا أنه لا يشترك معهم في ارتباطهم المحتدم بالإرادة الحرة.

(150) see Joshua Mitchell's thoughtful «**Luther and Hobbes**», 676 _ 700.

(151) قد يُعتقد بأن التغيير يفصح عن أن هوبز كان في نهاية المطاف غير متمسك بعقيدة ما، ولكن من المهم أن نتذكر بأن النسخة اللاتينية من اللفياثان قد نشرت عام 1668، بعد استعادة السيادة الدينية والسياسية على إنكلترا. على الرغم من أن هوبز كان على استعداد في أن يجادل في شأن الأمور المثيرة للجدل في عام 1651 في وقت لم توجد في سلطة معترف بها، إلا أنه لم يستطع فعل ذلك عام 1668 لأنه وبالاعتماد على محاججته فقد كان مطالبًا بالتسليم للسلطة المعترف بها. ولهذا السبب فقد كانت نسخة عام 1668 أقل موثوقية كمصدر يفصح عن آرائه الحقيقية.

(152) Timothy Fuller, «**Hobbes on Christianity in a Skeptical Individualist World**», paper delivered at the American Political Science Association Annual Meeting,Atlanta, September 1999, 20.

(153) يدعي شتراوس بأن الطبيعة عند هوبز غير منظمة، ولكن هوبز نفسه أقرب للجانب الذي يرى التصميم.

K. C. Brown, «**Hobbes' Grounds for Belief in a Deity**», in Thomas Hobbes: Critical Assessments, 4:46.

يشير داموروش لأنه وفي اللفياثان يركز هوبز على التماسك الصلد لسلسلة السببية بدلًا من جذورها التي تمتد إلى الإله. ولكن وكما يقترح براون، فمحاججة هوبز من أجل محرك أول تنحو إلى محاججة حول التصميم لأن الحركة المجردة للعالم لا يمكن أن تخلق مادتها. فيما وضع جوشوا ميتشل ما يمكن أن يرى كأقوى الحجج لأهمية توجيه الإله للتاريخ بالنسبة لهوبز.

Not by Reason Alone: **Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought** (Chicago: Th e University of Chicago Press, 1993), 46 _ 72.

(154) Fuller, «**Hobbes on Christianity**», 13.

(155) Springborg, «**Leviathan**», 138.

(156) Martinich, Two Gods, 274.157. EW 3:335.

(157) في ما يتعلق بهذا فالمقارنة بلوكريتوس مستحقة.

(158) Martinich, **Two Gods**, 337, 345.

الفصل الثامن

تناقضات عصر التنوير وأزمة الحداثة

في يوم بارد ممطر من عام 1793، ترجَّل رجل سمين في الثمانين من عمره من مركبته في وسط حشد فارسي عدائي. أرخى وشاحه ورفض ياقته وبعض معونة قام بالصعود على الخطوات المنحدرة للسقَّالة. وبصوت عالٍ على غير العادة أعلن براءته مسامحًا من حاولوا قتله، قبل أن توضع عنقه على منصة المقصلة. وأثناء إسقاط النصل ليبدأ نزوله السريع، قليل ممن حضروا تنبه إلى أن هذه لم تكن نهاية حياة ملك فرنسا فقط بل نهاية أكثر الآمال طهرًا للعالم في العصر الحديث. لم يكن القطع نظيفًا ولكنه كان مفنيًا ونهائيًا. قام أحد الثوريين بإمساك الرأس من شعره وعرضه للحشد، وبعد صمت أطبق للحظات قليلة بدأت صيحات «فلتحيا الثورة» تنطلق ببطيء لتتحول إلى هدير، كما لو أن الرعاع كانوا في حاجة لتطمين ذاتها أن ما رأته وما تحقق كان شيئًا إيجابيًا ولسبب جيد. على الرغم من أن لويس السادس عشر كان بكل تأكيد مدانًا بالخيانة وبمعايير زمانه مستحقًا للقتل، إلا أن إعدامه جعل الثورة تتخطى خطًا لا يمكن لها أن تتخطاه بلا عاقبة. وبعد انتهاك هذا الحد لم يتبقَ ليكبح العواطف الثورية، وخلال أشهر أصبحت الإعدامات طقسًا يوميًا، لتنتج حكمًا من الرعب استمر حتى تموز/ يوليو من عام 1794، تاركًا أكثر من ثلاثين ألف قتيل في أرجاء فرنسا. على الرغم من عفو الملك ودعواته أن يجلب دمه على موطنه وبالتحديد أولئك الذي وضعوا عنقه على المنصة. لم يلتهم الرعب أعضاء النظام السابق فحسب بل العديد من قادة الثورة كذلك. على الرغم من أن العدد الذي قتل لم يكن كبيرًا مقارنة بمذبحة الحروب الدينية أو المذبحة اللاحقة في القرن العشرين، إلا أن ملك الرعب كان له تأثير مذهل على النخبة المثقفة في عصرها مهشمة إيمانها بأن العقل قد يتمكن من حكم العالم، وأن التقدم حتمي، وأن تفشي التنوير قد يستهل عصرًا من السلام والرخاء والحرية البشرية. أقنعهم الرعب بأن قدوم المنطق العالمي للسلطة يأتي متقنعًا بقناع الشيطان مشرعًا أبواب الجحيم لا الجنة.

تلاشت الأحلام الطامحة بـ«قرن الأنوار» وبدأت ردود فعل كل طرف. قطع النصل الذي فصل الرأس المضطرب للملك العقيم عن جسده الفكرة المثالية للحداثة من واقع الممارسة الحديثة ومؤسساتها التي بدأت بالسيطرة على أرجاء أوروبا. ومنذ ذلك الوقت اجتاحت الحداثة كل مكان وغيّرت وجه أوروبا والعالم، ولكن على الرغم من هذا العلو لم يستطع أحد أن ينسى بأن للحداثة ميزة تفصلها عن غيرها تمامًا.

وكما رأينا، فقد طرحت أسئلة عن المشروع الحداثي من قبل. فعلى الرغم من تداخل الحداثة المتزايد في تصور المفكرين الأوروبيين منذ نهايات القرن السابع عشر، إلا أنه ولطالما وجد أولئك ممن كانت لهم شكوك حول كونها خيريتها المطلقة. تعرض غالب مزاعم المشروع الحداثي انتشارًا في أواخر القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر للتشكيك في الخلاف الشهير بين العصور القديمة والحديثة، ولكن هذا كان في معظم حالاته جهدًا قادمًا من المؤخرة من قبل الإنسانويين مدافعين فيه عن سلطة الفكر الكلاسيكي ضد الحداثيين الديكارتيين. أطلق روسو هجومًا مماثلًا ولكنه كان بشكل أشمل في كتابه: «خطاب في الفن والعلم» يرى فيه بأن الحداثة لم تفشل في تحسين الحالة البشرية فحسب بل جعلته أسوأ، لا لتصنع الفضيلة والقوة والحقيقة بل الخطيئة والضعف والنفاق. وأخيرًا شن هيوم هجومًا شكيًا قوّض فكرة الرابطة الضرورية بين العلة والأثر والتي كانت رئيسية في فكرة الحداثة عن العلم اليقيني. على الرغم من عدم مضي هذا النقد دون أن يلحظ، إلا أن المفكرين الأوروبيين كانوا ملتزمين بشكل عاطفي بالفكر الحداثي في المعنى العام له في عام 1789، وهذا عائد بجزء كبير منه إلى أن سلطة العقلانية الحداثية بدت وكأنها قد أثبتت صحتها في النجاح الأميركي في التأسيس السلمي لقانونهم الخاص واختيارهم لقادتهم على أعقاب الثورة الأميركية[1]. قاد هذا المثال أغلب المفكرين الأوروبيين إلى التوصل إلى أن العقل البشري قد يجلب النظام للحياة البشرية إذا ما أعطيت لها فرصة، ولذلك لم يصل صدى نقد الحداثة إلا إلى آذان صماء.

حتى من لاحظ عمق نقد هيوم وروسو قاموا بالدفاع عن المنطق الحديث، وكانط هنا حالة مماثلة. على الرغم من إعجابه العميق بحجج روسو وهيوم إلا أنه ظل مقتنعًا بإمكانية العلم الحديث وبالأخلاق وقبولهما بشكل كبير. اعتقد كانط بقدرته على الدفاع عن العلم الحديث على الرغم من ترك مساحة ممكنة للأخلاق والدين. ومثل هذا الدفاع عن العقلانية الحديثة كان مهمًا لأن هذا المفهوم في رأيه للعقلانية يفتح مسارًا للتنوير العالمي للجنس البشري.

التنوير هنا كان هو الكلمة الرئيسية، ففي نقاشنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب، نادرًا ما ذكرنا التنوير، رغم أن التنوير في هذا العصر يعني الحداثة عند الكثير، والحداثة هي أو على الأقل تبدأ بالتنوير. كان أحد الأسباب للحجج السابقة هو الإشارة إلى أن الحداثة أعم وأعمق وأقدم من التنوير. أي: أنه وفي قلب المشروع الذي بادر به ديكارت وهوبز، إيمان أو ثقة ذاتية من أن البشرية المتنورة قادرة على اكتشاف أساس لحقيقة يقينية أو على الأقل نافعة، وأن هذه الحقيقة ستؤمن الأساس لازدهار بشري غير مسبوق. كان هذا الاعتراف المنتشر والمعتنق بشدة بالقدرة التنويرية للعقل هي من قادت الباحثين في القرن التاسع عشر ليقوموا بوصف هذه الفترة المبكرة بعصر التنوير[2].

على الرغم من أن مصطلح التنوير كفترة تاريخية لم يبرز إلا في القرن التاسع عشر، إلا أن الفكرة القائلة بقدرة المنطق على تنوير البشرية كانت بلا شك حاضرة في الفكر الحديث منذ منتصف القرن السابع عشر على الأقل كما رأينا في حديثنا عن ديكارت وهوبز. استخدم مصطلح «تنوير» لأول مرة في الكتب في إنكلترا عام 1667 من قبل ميلتون، والذي أمر الإله في قصيدته الملحمية «فقدان الفردوس» رئيس الملائكة ميكائيل بـ«الإفصاح لآدم عما سيحدث... عندما أقوم بتنويرك»[3]. استعمل أديسون كلمة «منحرف» للإشارة في عام 1712 إلى الزمن السابق على «عندما تم تنوير العالم من خلال العلم والفلسفة»[4]. وعلى هذا الأساس، استعمل كانط مصطلحًا ألمانيًا مرادفًا وهو «gnuralkfuA» في كتابه: «ما هو التنوير» عام 1784. وهذا الاستعمال بلا شك تقريبًا هو مستقى من الاستعمال اللاهوتي والفلسفي المبكر للمصطلح «نور». على سبيل المثال، يبدي فرانسيس بيكون في رسالته الإنجيلية المكرسة في كتابه: «التجديد الكبير» أمله أن يكون «إشعال هذا الضوء الجديد في ظلام الفلسفة هو السبيل لجعل هذا العصر مشهورًا بالرخاء [من أجل] إعادة صناعة واستعادة العلوم[5]. استعمل خلفاء بيكون الاثنان ديكارت وهوبز المصطلح «نور» في معنى مماثل. فقد تحدث ديكارت بشكل متكرر عن «النور العظيم في فكرنا» وفي «نورنا الطبيعي» فيما اشتهر عن هوبز الإشارة إلى «الكلمات النقية» كـ«النور للعقول البشرية»[6]. من الجلي أن استعمال هذه الكلمة استقي من التفريق القديم للنور الإلهي والطبيعي في الفكر المدرسي، والذي بدوره كان متكئًا على المفهوم الأوغسطيني للتنوير الإلهي بطرق مختلفة وبالقياس الأفلاطوني لفكرة الخير بالشمس.

على الرغم من أن النور في قلب عصر التنوير كانت له أصوله اللاهوتية والفلسفية في أواخر

العصور الوسطى، إلا أنه من الخطأ أن يعتقد بأن هذا المفهوم كان متطفلًا على ميتافيزيقيا الفكر المدرسي. فقد اعتمدت المصطلحات الخاصة بعلم الأنساب على المدرسية لكن كما رأينا في نقاشنا السابق، فقد تم توظيفها داخل ميتافيزيقيا جديدة انفصلت عن المدرسية في كل جانب تقريبًا. كان مفهوم ديكارت عن النور الطبيعي مختلف في طبيعته ووظيفته عن النور الطبيعي التي ينسبه توما الأكويني للعقل الإنساني. كان مصدر التنوير هو هذا الانتشار والتنامي لهذا المفهوم الجديد للنور الطبيعي أو ما اصطلح عليه بالعقل. وكما يقول هيغل بأن الوعي في ذلك الزمن اكتشف في العالم العقل نفسه الذي وجده في ذاته[7]. والتزايد في هذا النور يجعل من عملية السيادة على الطبيعية أمرًا ممكنًا، وهي ما اعتقد مفكرو القرن السابع عشر أنه سيصنع الحرية العالمية والرخاء العام والسلام.

يحسب المؤرخون بداية التنوير كفترة تاريخية بشكل عام مع لوك ثم انتشرت بعدها إلى بقية أوروبا. على الرغم من أن التحول والاستقبال لفكره في السياقين الفكري والاجتماعي أنتج توجهات أو مدارس فكرية مختلفة، إلا أن العديد من المفكرين في أوروبا كانوا على اتفاق عام بقرب عصر جديد، عصر من العقل. تحدث جين دالمبرت الرياضي الفرنسي الموسوعي في عام 1759 عن الطبقة الفكرية في عصره عندما أعلن «إن قرننا هو قرن الفلسفة بامتياز. إن عدّ أحد دون انحياز الحالة الحاضرة لمعرفتنا، فلا يمكن لأحد إنكار أن الفلسفة أظهرت تطورًا بيننا»[8]. تحكمت فكرة التقدم في عصر التنوير على الفكر الأوروبي حتى ادعى فولتير بأن الخريجيين الشباب من الليسيه الفرنسية يمتلكون معرفة أكبر مما امتلكها فلاسفة العصور القديمة. لخص كانط الأهداف والطموحات لـ «عصر الأنوار» هذا:

«إن التنوير هو تحرر الإنسان من عدم النضج الذي فرضه على نفسه. إن عدم النضج هو عدم القدرة على استعمال عقل الشخص دون توجيه من غيره. وعدم النضج هذا مفروض من الذات عندما لا يكون سببها قلة الفهم، بل قلة العزيمة والشجاعة لاستعماله دون توجيه من الآخرين. «لتكن لك الشجاعة على استعمال عقلك»

ـ كان هذا هو شعار عصر التنوير ـ[9]. يؤدي الكسل والجبن إلى عبودية الإنسان لغيره، ولا يستطيعون التحرر عن طريق الثورة بل عن طريق تطور العقل. بالتالي فبالنسبة لكانط «لا يوجد متطلب لتحصيل هذا التنوير... إلا الحرية، وحرية الشك هي أقل الحريات ضررًا، خصوصًا حرية استعمال العقل بشكل عام في كل الأمور»[10]. وهذا لا يعد عبثًا أو يوتوبيًا في نظره، وذلك لأن:

«نملك مؤشرات تشير إلى أن الطريق شرّع أمام البشر لاستكمال هذا الاتجاه بحرية... وهو الميل والدعوة للتفكير الحر... وأخيرًا حتى بالتأثير على مبادىء الحكم والتي تجد الفائدة من خلال تهديد البشر، والذين هم الآن أكثر من آلات متناغمة مع كرامتهم»(11).

على الرغم من أن كانط لم يشك بإمكانية التنوير العالمي وسيادة العقل، إلا أنه لاحظ خصوصًا من خلال قراءته لهيوم وجود أسباب قوية للشك بأن مفهوم العقل الذي وظفه المفكرون الحديثون قد يمنح الأساس من أجل تحقيق هدفين مهمين من أهداف الفكر الحديث، السيادة على الطبيعة من خلال العلم الحديث وإدراك حرية الإنسان. برزت هذه الشكوك من حقيقة أن العقل ذاته بدى متورطًا بشكل حتمي بالتناقض والاستحالة. هدد هذا التناقض أو ما أسماه ديكارت (antinonies) بتقويض المشروع الحداثي للرياضيات الكلية وترك البشرية في ضياع على هاوية الشكوكية البشرية.

أخذ كانط مشكلة تناقض القوانين في عين الاعتبار لأول مرة في أطروحته عام 1770، إلا أنه لم يعطِ كل أهميتها حقها الكامل إلى أن قرأ هيوم. في هذه الفترة وقبل كتابة نقد العقل المحض المنشور عام 1781، توصل إلى فهم أهميتها العميقة. شرح ذلك في رسالة إلى غارفي في السادس والعشرين من أيلول/ سبتمبر لعام 1798، مشيرًا إلى أنه لم يكن...

«بحثًا في وجود الإله والأخلاق... الخ بل في تناقض العقل المحض.... والذي من خلاله أبدأ. للعالم بدايته ـ العالم لا بداية له... الخ. هناك حرية للبشر ـ ضد عدم وجود حرية للبشر وكل شيء هو ضروري بطبيعته. كان هذا هو ما أفاقني من سباتي الدوغمائي وقادني على نقد العقل نفسه من أجل إيجاد حل لتناقض العقل مع نفسه»(12).

إن الإحالة الرئيسية هنا هي للتناقض الثالث (كانط في السابع والعشرين من عمره يخطىء في الحديث عن نفسه في إحالته إلى التناقض الرابع). يدعي التناقض الكشف عن استحالة منح تفسير سببي ذي معنى للكل من دون افتراض سبب أول من خلال الحرية، وأن مجرد إمكان هذه الحرية يقوّض ضرورة أي تفسير سببي(13). بمعنى آخر، إن العلم الطبيعي الحديث والذي يقوم بتحليل كل الحركات بالرجوع إلى عللها الفاعلة، غير قابل للإدراك من دون سبب أول فاعل بحرية من الإله أو الإنسان، ولكن مثل هذه العليّة المتحصلة من

خلال الحرية وهي ما تعد جوهرية بالنسبة للأخلاق غير متسقة مع الضرورة الطبيعية، وعلى هذا فالحرية ضرورية للعلية وغير متسقة معها في الوقت ذاته. يلاحظ كانط أن صحة هذه النتيجة يعني تناقض المشروع الحداثي ذاتيًا، وأن العقل الحديث قد لا يمنح الإنسان السيادة على الطبيعة أو الحرية التي يتوق إليها كثيراً.

يهدف مشروع كانط الفلسفي إلى حل الإشكال الحاصل بسبب تناقض القوانين[14]، وتناقض القوانين كما يراه كانط هي تناقضات ظاهرية فقط وليست تناقضًا حقيقيًا. وهي تبرز من خلال سلسلة من المحاولات من خلال الفهم (والذي لا يتعاطى إلا مع الأشياء المتناهية) لإدراك اللامتناهي. ومن خلال المكافحة من أجل فهم ما لا يمكن فهمه، فهو يسقط بشكل حتمي في الحيرة. يعتقد كانط بقدرتنا على حل إِشكال تناقض القوانين من خلال ملاحظة وقبول حدود إمكانياتنا العقلانية. بمعنى آخر، علينا أن نحصر عملية الفهم داخل نطاقها الأصلي، لما يسميه كانط بـ «جزيرة الحقيقة»، وأن نقاوم إغراء خوض رحلة مهلكة في بحثنا عن اللامتناهي في بحر ضبابي يعج بجبال الجليد ويحيط بهذه الجزيرة. إن نقد العقل الذي يؤسس هذه الحدود هو بالتالي محاولة لمعرفة الذات، وهي بذلك محاولة لا تتجزأ من التنوير. ما يعتقد كانط أن بمقدوره إظهاره من خلال هذا النقد هو أن العقل «يعلم» بطريقتين مختلفتين: أولها من خلال الفهم (العقل المجرد)، والذي يعطينا قراءة علمية (وسببية) للوجود، والثانية هي من خلال الحس الأخلاقي (العقل العملي) المتجذر داخل حريتنا المتعالية، والتي ترشدنا إلى ما هو صحيح وما خاطئ. وعلى إثر ذلك يصبح التناقض الظاهر للعقل مع ذاته هو نتيجة للسمة المتناقضة لا للوجود أو لعدم أهلية العقل بل للاستخدام الخاطئ للعقل. يعتقد كانط بأن الاستخدام الصحيح للعقل سيجعل من السيادة على الطبيعة وتحصيل حرية البشر أمرًا ممكنًا، والتي ستنتهي إلى الرخاء والأخلاق وللحرية السياسية والسلام المستمر. بالتالي يؤمن كانط بأن المثالية المتعالية قد تنجح في إنقاذ مشروع الحداثة من خلال تأمين الأسس الفلسفية للتوفيق بين الحرية والعلم، وهذا سيجعل من النمو المستمر للتنوير والتقدم البشري أمرًا ممكنًا.

إلا أن هذا «الحل» لم يكن مقبولًا من قبل الجميع، وهذا عائد بشكل كبير إلى أن كانط لم أو ربما لم يستطع أن يفسر كيف لملكتا العلم وهما العقل العملي والعقل المحض، أن يوجدا معًا في الوعي[15]. لاحظ كانط هذا الإشكال ورأى أن هاتان الملكتان ضمتا في الوحدة المتعالية للإدراك الشعوري (أو الوعي الذاتي)، ولكنه لم يفسر كيف لمثل هذه

الوحدة أن تكون أمرًا ممكنًا. بدلًا من ذلك أكد على أنه وبدون هذه الوحدة فإن التجربة ستكون مستحيلة. وبما أننا نمتلك تجربة فقد توصل إلى أن مثل هذه الوحدة يجب أن توجد. إلا أنه ولعديد ممن أتى بعده مباشرة بدى لهم وكأن كانط لم يقم بحل إشكال تناقض القوانين بل قام باستبداله، منقذًا العلم والأخلاق من خلال جعله للوعي الذاتي أمرًا غير مدرك. كانت الفلسفة القارية للقرن التاسع عشر والعشرين بدرجة كبيرة هي سلسلة من المحاولات للوصول إلى فهم الأسئلة التي طرحها كانط في تناقض القوانين، والذي فشل هو في الإجابة عنها بنجاعة، وهذا ما انتهى بالثورة الفرنسية.

إذا لم تحل مشكلة تناقض القوانين، فمن الصعوبة أن نرى كيف للمشروع العلمي واللاهوتي الحديث والذي يسعى إلى جعل الإنسان حاكمًا متسيدًا على الطبيعة أن يكون متسقًا مع مشروع أخلاقي وسياسي، يهدف إلى إدراك الحرية البشرية وتأمينها. وكما أدرك كانط ومن أتى بعده فهذا هو السؤال الذي يتوجه إليه مصير الحداثة، إلا أن تناقض القوانين لم ينمو مكتملًا من ذهن كانط. تكمن أهمية تناقض القوانين بالنسبة للحداثة لأنها تحديدًا تقوم بالكشف عن التناقضات الكامنة في المشروع الحداثي من بدايته، ومن قبل البداية. إن تناقض القوانين وبالتحديد التناقض الثالث هي متجذرة بعمق في الفكر الحداثي المبكر وما قبل الحداثي. وكما سنرى فإن المشكلة التي تظهر في تناقض القوانين الثالث والتي كان لها تأثير مهم على الفكر المتأخر الظاهر بداية في النقاش بين إراسموس ولوثر، وبعدها وبشكل أكثر تصريحًا في النقاش الحاصل بين ديكارت وهوبز في «الردود والاعتراضات» على التأملات. وقمنا بالبحث في النقاش الأول بالتفصيل سابقًا، أما في هذا الفصل فسنقوم بالبحث في النقاش الأخير.

كما رأينا فإن الحداثة في المعنى الأعم كانت سلسلة من المحاولات للإجابة على الأسئلة الجوهرية التي برزت في الثورة الإسمانية. هذه الأسئلة كانت عميقة وشاملة في الوقت ذاته، مشككة لا في مجرد معرفة الإله والطبيعة والإنسان فحسب بل في العقل والوجود أيضًا. كانت الحركة الإنسانوية والإصلاح الكنسي محاولات شاملة للإجابة على هذه الأسئلة. وكلاهما قبل الأنطولوجيا الإسمانية في الفردانية الجوهرية، ولكنهما اختلفا في البحث الموجودي أي: العوالم التقليدية للوجود هو تأسيسي. بدأ الإنسانويون قراءتهم للإنسان وفسروا العوالم الأخرى للوجود من جهة أنثروبولوجية. بينما اعتقد الإصلاحيون على النقيض بأن الإله هو الأساس وفسروا الإنسان والطبيعية من جهة لاهوتية. وكما رأينا

فلا الإنسانيون ولا الإصلاحيون كانوا على استعداد لإزالة الإنسان أو الإله. لم يقترح الإنسانويون عدم وجود الإله، ولم ينكر الإصلاحيون استقلال الإنسان. إلا مثل هذه الشروط خصوصًا في زمن اضطهاد هي محاولات تمويه لادعاءات أعمق. كانت خلافاته جوهرية للدرجة التي جعلت كل موقف ينكر الأساس للموقف الآخر، كما رأينا في بحثنا للنقاش الحاصل بين إراسموس ولوثر. إذا بدأ أحد مثل ما بدأ إراسموس بالإنسان وأكد ولو على أقل حد من الفعالية للحرية البشرية، حينها سيخاطر بفكرة كلية القدرة الإلهية ويقوض واقع الإله المسيحي، حينها تنمي الأخلاق فكرة عدم جدوى التدين. بينما إن بدأ أحد بعقيدة الحرية الإلهية وكلية القدرة الإلهية المتجلية في الفضل الإلهي، فلن يكون أي وجود بشري أمرًا ممكنًا. يسحق الدين حينها الأخلاق ويحول الإنسان إلى مجرد دمية. بالتالي فإن نقاش إراسموس ولوثر ينتهي في الحقيقة بنفس الحجج غير المرضية التي حصلت في مفهوم تناقض القوانين الكانطي اللاحق. إذا ما قمنا بتخطيط ذلك النقاش بشكل منطقي يتجاوب مع مفهوم تناقض القوانين، فإن موقف الأطروحة (المتمثل بإراسموس) سيكون بالإقرار بوجود علية من خلال حرية الإنسان بالإضافة إلى علية الإرادة الإلهية، بينما سيكون الموقف النقيض (المتمثل بلوثر) هو بعدم وجود علية من خلال حرية الإنسان بل من خلال الإرادة الإلهية فقط. وهنا لا يوجد حل لهذه المشكلة ولا توجد حتى أسس لاهوتية أو إنسانوية تستطيع الحفاظ على الحرية البشرية والحاكمية الإلهية معاً. وكما رأينا سابقًا، فالفجوة الناجمة عن هذا التناقض كانت عصية على الردم، إلى جانب أنها كانت أمرًا لا يمكن تفاديه بما أن كل ادعاء يتغذى على الآخر. وتناقض القوانين هذا الذي يلعب دورًا مهمًا في دفع أوروبا نحو الحروب الدينية، كان بشكل ما أمرًا حتميًا.

كما رأينا في الفصلين السابقين فقد خرجت الحداثة الصحيحة من هذا الصراع وكردة فعل له، وكمحاولة لإيجاد توجه جديد للعالم لا يكون متشابكًا مع تناقضات الإنسانوية والإصلاح الكنسي. ولتحقيق ذلك سعى مفكرون مثل بيكون وديكارت وهوبز إلى بداية جديدة تعطي الأولوية لا إلى الإنسان أو الإله بل إلى الطبيعة، بداية تسعى إلى فهم العالم لا كمنتج لحرية بروموثية إنسانية أو لإرادة إلهية كلية القدرة بشكل جوهري، ولكن للحركة الميكانيكية للمادة. كانت الحداثة بهذا المعنى نتيجة لثورة موجودية داخل الميتافيزيقيا التي قبل الأسس الأنطولوجية التي أسستها الإسمانية ولكنها رأت العوالم الآخرة للوجود من خلال عدسة طبعانية جديدة. على الرغم من أن هذا التوجه الثوري بدى بادئ الأمر مزيلًا

للخلاف داخل الميتافيزيقيا التي قمنا بالبحث فيه من الفصل الثاني إلى الفصل الخامس، إلا أنه في نهاية الأمر لم يكن قادرًا على محيه وأعاد الاندراج داخل الميتافيزيقيا الحداثية بوصفه تناقض بين الضرورة الطبيعية والحرية البشرية. بالتالي فعلى الرغم من أن الميتافيزيقيا الحديثة بدأت من خلال الابتعاد عن الإلهي والبشري نحو الطبيعي، إلا أنها لم تصبح قادرة على فعل ذلك إلا من خلال إعادة تفسير البشري والإلهي بشكل طبعاني، مع ذلك فقد تم إعادة دمجهما جميعًا داخل النظرة الطبعانية. ومن خلال إعادة دمجهما بهذا الشكل لم يتم حل الخلاف السابق بين البشري والإلهي، بل أخفي داخل المستقبل الميتافيزيقي الجديد. ومن أجل توضيح كيفية حدوث ذلك علينا أن نبحث في هذه العملية بعناية أكبر.

اتفق هوبز وديكارت بوصفهما نموذجان نمطيان للمفكر الحديث على أن تحليلنا للعالم يجب أن يمنح الأولوية الموجودية للطبيعة[16]. بقدر ما يظهرون كأقطاب متعارضة داخل الحداثة فهم يختلفون في الطريقة التي يجدر بها تفسير البشري والإلهي داخل هذا الأفق الطبعاني. وكما رأينا فديكارت يرى البشر بشكل مادي وبالتالي بوصفهم قابلين للمقارنة مع كل الموجودات الأخرى، ولكنه يرى البشر أيضًا كموجودات غير مادية وبالتالي كقابلين للمقارنة مع الإله. فيما يرى هوبز الإنسان على العكس دون اختلاف بينهم وبين بقية الطبيعة، مجرد أجسام متحركة لا تستطيع خلق شيء من لا شيء كما يفعل الإله. وبذلك يستطيع ديكارت أن يستعيد مساحة للحرية البشرية، بينما يتوصل هوبز إلى أن كل شيء يحدث ضرورة. بهذه الطريقة يصبح الخلاف الذي مزق العالم ما قبل الحداثي إلى أجزاء يعود للظهور كخلاف عن طبيعة الحرية البشرية والضرورة الطبيعية. وكما سنرى فهذا الخلاف العميق في بداية الفكر الحداثي والذي يعود للظهور في النهاية من خلال مفهوم تناقض القوانين الكانطي. بالتالي فإن مفهوم تناقض القوانين الذي يعد علامة على نهاية التنوير وبالتالي نهاية الحداثة ليس إلا تعبيرًا عن التناقضات الجوهرية الكامنة في قلب المشروع الحداثي.

على الرغم من اختلافهم عن الطبيعة والعلاقة بين الإنسان والإله، إلا أن ديكارت وهوبز اتبعا مسارًا مشابهًا، فكلاهما كان مطّلعًا على خطر التعصب الديني. إلى جانب أنهم كانوا أعداء للدوغمائية، خصوصًا في شكلها المدرسي، واعتقدا بأن فكرة الإلهام الفردي على درجة كبيرة من الخطر[17]. تشاركا كذلك رؤى إبستمولوجية متشابهة، فقد اتفق الاثنان على أن الحواس لا تعطينا معرفة مباشرة بالعالم الخارجي، بل تحفز أجهزتنا الحسية لتشكل

صورًا فينا. بالتالي فلا يمكن لمعرفة الحقيقة أن تتحصل من خلال الاعتماد على الحواس والملاحظة. بدلًا من ذلك فمن الضروري أن يتحرر العقل من شراك الحواس وأن يفتح مساحة لإعادة بناء وإعادة تمثيل العالم الكامن خلف حجاب الإدراك الحسي، وهنا تصبح الإبستمولوجيا للإثنان مقدمة لكل ميتافيزيقيا. يعتمد كلاهما في مسعاهما الجديد نحو الحقيقة على مفهوم بيكون للعلم. ففي رأيهما، أن تجريبيته الاستقرائية لا يمكن أن تنتج العلم تصوره وإرادته. يحتاج العلم إلى منهجية أفضل وهذا ما آمل تحصيله من خلال تطبيق تحليل جاليلو الرياضي للحركة على إشكالات أعم.

يتفق ديكارت وهوبز على مخاطر الدين وعلى الصعوبات التي يواجهها الإدراك وعلى أولوية الإبستمولوجيا والحاجة للعلم وأهمية منهجية رياضية تحتل مكانة تأسيسية في هذا العلم. إلا أنه وكما رأينا فهما يختلفان عن طبيعة العالم الكامن خلف حجاب الإدراك الحسي وعن قدرة العلم على إدراكه وعن علاقة الإنسان والإله من خلال هذه النظرة العالمية الطبعانية. لقد كان اتفاقهما الموجودي على أهمية الطبيعة ومنطق العلم الذي في حاجة لإتقانه، يخفي خلافهما عن طبيعة البشري والإلهي وعلاقتهما. أصبح هذا الخلاف حاضرًا خاصة في نقاشهما وفي الاعتراضات والردود على التأملات.

هناك تفاوت أكيد في التبادل الحاصل بين هوبز وديكارت في الاعتراضات والردود. كان ديكارت في الوقت الذي حصل فيه هذا النقاش معروفًا جدًا، وقامة فكرية لها وزنها. على الرغم من أن ديكارت يكبر هوبز بثمانية أعوام، إلا أن هوبز كان على العكس منفيًا سياسيًا لم ينشر شيئًا تقريبًا. إلا أن هوبز كان معروفًا جدًا في حلقة ميرسين، ولم يكن مفاجئًا أن يسأل ميرسين هوبز أن يعلِّق على عمل ديكارت الجديد. كتب هوبز وقتها نقدًا طويلًا مستفيضًا في «مقال في المنهج» و«مبحث في علم البصريات». لا يوجد شك في أن هوبز أخذ المهمة التي طلبها منه ميرسين على محمل الجد، على الرغم من أن اعتراضاته في أوقات بدت ضيقة الأفق وكيدية. وكما أظهر ريتشارد تاك وآخرون وجود عداوة حينها بين الاثنين خصوصًا من جهة ديكارت، وهذا عائد بشكل جزئي إلى نقد هوبز السابق لمقال في المنهج، ولكن بسبب أن هذا النقد زاد من شكوك ديكارت من أن هوبز كان يريد سرقة أفكاره وشهرته[18]. بينما هوبز على النقيض كان متضايقًا بشكل مستمر مما رآه فشلًا من جانب ديكارت في قراءة واعتبار نقده بشكل دقيق. مع ذلك فقراءة دقيقة تشير إلى أن لا اعتراضات هوبز ولا ردود ديكارت كانت مبنية على هذه العداوة. أظهر تاك أهمية هذا التبادل على تطور فكر هوبز، والبحث الدقيق للنص يظهر أن ديكارت أبدى اهتمامًا دقيقًا لهوبز مما تصوره هوبز، وفي

جوانب يبدو فيها أحيانًا رافضاً. فعلى سبيل المثال يقوم ديكارت بالاستفاضة بشكل أكبر من أي من الردود والاعتراضات ليجعل من هذا التبادل يبدو كنقاش حقيقي. وفي هذا الجزء في الردود والاعتراضات يقوم ديكارت بتنظيمه كنقاش حقيقي، باتباعه كل اعتراض برد مباشر عليه، بدلًا من الرد على كل اعتراضاته النقدية بشكل عام. بالإضافة إلى أنه وفي رده على هوبز عادة ما يكتب ديكارت بشكل استباقي مضمنًا في رده على اعتراض معين أمثلة أو حجج يلجأ إليها هوبز في اعتراضاته التالية، وبالتالي يمنح هذا التبادل شمولًا أكبر مما كان عليه. وهذا ما جعل التكوين الأدبي لهذا التبادل يشير بشدة إلى إدراك ديكارت لأهميته.

على الرغم من أن ديكارت أخذ اعتراضات هوبز بشكل جدي بلا شك، فقد لاحظ أيضًا عمق الفوارق بينهما لدرجة أنه لم توجد إلا أسس قليلة لتبنى وجهات النظر المتبادلة التي من الممكن أن تجعل أحدهما يغيّر موقفه بشكل واضح. وهذا ما جعل حوارهما أقرب إلى مناجاة تقدم عبارات عن رؤاهم المخالفة، وهذه العبارات مهمة جدًا لأنها تكشف عن السمة الضرورية والحتمية لخلافهما، وبالتالي عن الانكسار الضروري والحتمي في قلب الحداثة.

يبدأ هوبز نقده للتأملات من خلال تأكيده على حقيقة ما قرره ديكارت في التأمل الأول من أن توهم الحواس قد يشكك في حقيقة الموجودات الخارجية، وهنا يتفق ديكارت وهوبز. وكما رأينا سابقًا، فهذه هي المسألة الجوهرية خلف الجهود الحداثية من أجل اكتشاف نظام عقلاني كامن لا تصل إليه الحواس. مع ذلك يشير هوبز إلى أن حجة ديكارت ليست أصيلة بل مجرد تكرار لحجج أفلاطون، أي: للشكاكين الأكاديميين وهي مسألة يقر بها ديكارت في رده.

المفاجيء فيما يتعلق بهذا القول وباتفاق ديكارت معه هو أنه خاطيء بشكل واضح. فالفارق الجوهري بين الحجة في «مقال في المنهج» و«التأملات» هو الادعاء بأن المصدر النهائي للشكوكية هو إمكانية الخداع من قبل إله كلي القدرة. إلا أن هذه الحجة لا تظهر إطلاقًا عند أفلاطون أو الأكاديميين أو الشكاكين البيرونيين. قد يفترض بأن هوبز هنا يبني على نقده السابق على مقال في المنهج (وفيه لا يشير ديكارت إلى إله كلي القدرة) ويقوم ببساطة بالتغاضي عن أهمية دور الإله في هذا السياق، ولكنه يشير فيما بعد إلى حجة ديكارت كاملة معتمدًا على إشارة إلى أن الإله ليس بمخادع. بالتالي فهذا يبدو بأنه من غير المحتمل أنه تغاضى عن أهمية هذه المسألة هنا.

ما هو على درجة كبيرة من الأهمية لهوبز هو التأكيد في البداية على أن مزاعم ديكارت

ليست بجديدة، وبالتالي فهي ليست حداثية. ومن خلال ربطه لديكارت بأفلاطون بهذه الطريقة، يحاول هوبز أن يربطه بميتافيزيقيا مثنوية عن الجسد والروح (كاثوليكية) والتي يعتقد هوبز بأنها قديمة ومتواطئة بشدة في الصراع الديني في عصره. وكما رأينا فديكارت يعتمد فعلًا على أفلاطون (وعلى تابع أفلاطون المسيحي أوغسطين)، ولكنه بلا شك أقل أفلاطونية مما أشار له هوبز. لماذا إذن يقرّ هوبز هذا الأمر؟ أقرب التفسيرات هو استعداده للسماح لهذا التشويه والمبالغة لموقفه هو ميله للظهور بشكل أقل ثورية أمام جمهوره الكاثوليكي عما هو عليه فعلًا (وخصوصًا أمام أطباء السوربون)[19]. ما يبدو جليًا بلا شك هو أن المفكران الاثنان على معرفة جوهرية بسؤال طبيعة الإنسان والإله وعلاقتهما في هذا السياق.

أيًا كان السبب الذي دفع هوبز وديكارت للصمت عن هذه المسألة هنا، إلا أنها تشغر محور النقاش فيما بعد[20]. وهذا ظاهر في اعتراض هوبز الثاني الذي يقوّض تصنيف ديكارت للإنسان على أنه جوهر مفكر. على الرغم من أن المفكران يتفقان على أن الطبيعة هي عملية ميكانيكية، إلا أنهما يختلفان بشكل جوهري حيال ما إذا كان الإنسان هو جزء من هذه العمل وخاضع لقوانينها. إن الجسم البشري بالنسبة لديكارت هو شيء ميكانيكي، ولكن الذات البشرية أو الروح مستقلة عن هذا العالم وقوانينه فهي جوهر مفكر، أو موجود مفكر. أما بالنسبة لهوبز فالإنسان حاله كحال كل المخلوقات هو مادة متحركة ولا شيء غيره. يشير هوبز إلى أن دليل ديكارت على وجوده هو يعتمد على التفكير، ولكنه يجادل بأن النتيجة اللاحقة لديكارت والتي تتبع القول بأن الإنسان هو موجود مفكر هي مغالطة. فكان عليه بدلًا من ذلك أن يستنتج أن الإنسان موجود مادي أو ممتد. فالشيء المفكر عند هوبز هو مادي بالضرورة لأننا لا ندرك من التفكير إلا كونها مادة تفكر. بالتالي فمن خلال هذه الرؤية فالإنسان ليس موجودًا مفكرًا بل موجود يفكر. فوجودي ليس فكرة، بل الفكرة حركة لوجودي المادي.

يتفق ديكارت مع هوبز على أن الجوهر المفكر هو في البداية جوهر ثم مفكر، ولكنه يرى بأن هذا الأمر لا يجعله مادي، لأن الجواهر هي جواهر مادية ولا مادية. بالتالي فلا ينكر ديكارت الحقيقة القائلة بوجود جوهر كامن في التفكير، ولكن يرى هذا الجوهر منفصل أنطولوجيًا عن الجوهر المادي أو الجسم. في الحقيقة يعيد ديكارت توظيف مثنويته في الجواهر نفسها ويضعها في قبال مادية هوبز الواحدية. يقولب ديكارت إجابته بهذه الطريقة

ليقطع الطريق على اعتراض هوبز الثالث، والذي يعلن فيه بأن التعريف الديكارتي للإنسان كجوهر مفكر هو مجرد تشيء لفعل التفكير. ينكر ديكارت ذلك مؤكدًا على أن المفكر منفصل عن فكرته، ولكنه لا يفسر ما يعنيه ذلك غير إعادة الإشارة شخصية المفكر بوصفه جوهر غير مادي.

إن لم نكن في جوهرنا مادة فلا يمكن حينها للمعرفة الحقة أن تستقى من الصور المشكلة من خلال تعاطينا مع الأجسام الأخرى. فعالم الفكر المجرد عند ديكارت مستقل عن الجسم والخيال المادي. ينكر هوبز في الاعتراض الرابع إمكانية مثل هذا التفكير غير المتخيل، فهو يرى بأن التفكير هو وصل بين الأسماء، والأسماء هي مجرد إشارات للصور. فنحن لا نملك معرفة مباشرة أو حتى متوسطة بما هو كائن، فالكلمات هي مجرد أدوات نستعملها للحصول على السلطة على الأشياء ولنستطيع التحكم بها. بالتالي وكما يخبرنا بذلك هوبز في موضع آخر، كل التفكير افتراضي ولا يقال بحقيقته أو بتطابقه بما هو واقع، بل من خلال نفعه. بينما عند ديكارت على العكس من ذلك نحن لا نفكر عن الكلمات بل عن الأشياء التي تشير إليها، والرياضيات الكلية لا تهدف إلى المعرفة الاحتمالية التي تمنحنا تحكمًا فعالًا بهذا الوقت والمكان، ولكنها تهدف إلى المعرفة اليقينية التي تضمن تحكمًا في كل مكان وكل زمن.

إن كان هوبز محقًا عن طبيعة التفكير، حينها وكما يعرف ديكارت تمامًا، فلن نصبح متأكدين إطلاقًا من أن أفكارنا تتطابق مع الأشياء في ذاتها. إن ضمان مثل هذا التطابق لا يتحصّل إلا عن طريق الإله، وهذا لن يكون إلا إذا لم يكن الإله مخادعًا. بالتالي تعتمد الرياضيات الكليّة على إظهار هذه الحقيقة، ولكن مثل هذا الإظهار في نفسه يعتمد على قدرتنا على معرفة الإله، وعلى امتلاك فكرة عن الإله فينا. يرى هوبز بأن هذا محال لأن الإله غير متناهي، وكل أفكارنا تستقى من تصور الأجسام المتناهية، بالتالي لا نستطيع معرفة وجود الإله إلا بشكل استنتاجي من خلال الضرورة المنطقية لوجود علة أولى.

وهنا نرى انقسامًا كبيرًا، فعند ديكارت هناك تفكير مجرد ينفصل عن الخيال. قدرتنا على مثل هذا التفكير المجرد هي في الحقيقة أمر مشترك بيننا وبين الإله. يشرح ديكارت في الرد الخامس بأن «أفكارنا» الحقيقية هي نفسها أفكار العقل الإلهي الذي لا يملك خيالًا ماديًا. يرى ديكارت بشكل ضمني هنا الإنسان كجوهر مفكر إلهي أو على الأقل يشارك في بعض جوانب الإلهي. وكما رأينا فهذه نقطة يجعلها مضمنة في كتابه: «التأملات» والذي

يقوم فيه بتعريف إرادة الإنسان غير المتناهية بإرادة الإله[21]. بينما عند هوبز على النقيض فإننا لا نعلم عن وجود موجود غير مادي. فحتى الأشياء من قبيل المشاعر، وهي ما يثيرها ديكارت لتعزيز رأيه، هي في رأي هوبز ليست أكثر من مثيراتها بالإضافة إلى تأثيرها على أجسادنا. يتوصل هوبز بالتالي إلى أنه وبما أننا لا نعلم ذاتنا أو ذات الإله إلا بوصفها أجساداً، فكل حجة ديكارت حينها تنهار. يرى ديكارت على العكس بأنه وبما أننا نملك فكرة عن الإله، فاعتراض هوبز ينهار. وهنا لا تتحرك الحجة للأمام أبدًا لأن الطرفان يختلفان بشكل جوهري حول طبيعة الإنسان وإمكانياته وعلاقته بالإله.

يقوم هوبز بتدعيم حجته في الاعتراضات الأربعة التالية، فهو يرى بداية بعدم وجود انفصال بين تخيل الأشياء والفكرة الفلكية أو الرياضية لها. فالصور أو الكلمات والرموز الرياضية هي أدوات نستعملها لإدراك الأجسام والتحكم بها، وعلى إثر ذلك فالرياضيات لا تعطينا مدخلًا نحو عالم متجاوز للمادة كما يقترح ديكارت. ينكر هوبز وجود مستويات مختلفة للوجود بالشكل الذي يقوم ديكارت بتوظيفه لربط اللاتناهي الإلهي بالكمال، فلا معنى لامتلاك بعض الموجودات «واقعًا» مختلفًا عن الموجودات الأخرى. بالتالي فوجود الإله غير المتناهي لا يملك واقعًا وكمالًا أكبر من وجودنا المتناهي. إن فكرة اللاتناهي هي دائمًا فكرة المطلق، وبالتالي فهي لا تتشكل إلا من خلال إدراك حدود مقدرتنا. فنحن بكل بساطة لا نستطيع فهم الإله وهذا في الحقيقة معارض للعقيدة المسيحية الداعية لمحاولة فهمه.

توجه هذه المحاججة بالطبع إلى إثبات ديكارت بأن الإله لا يمكن أن يكون مخادعًا لأن ذلك سيكون غير متسق مع كماله كموجود غير متناهي. يرى هوبز بأن غير المتناهي ليس أكثر كمالًا من المتناهي، وأننا لا نستطيع الحصول على معرفة إيجابية عن غير المتناهي بأي حالة وبالتالي لن نحصل على معرفة بالإله. إن كان هوبز محقًا في هذا، فسيكون إثبات ديكارت الجوهري من أن الإله لا يمكن أن يكون مخادعًا غير فعال. يلاحظ ديكارت ذلك ويرى بأننا نستطيع في الحقيقة فهم الإله بشكل إيجابي من خلال توسيع فكرة الفهم الذي نمتلك بلا حدود. ما يقوله ديكارت هنا ويصرح به بشكل مفصل في تحاوره مع (صديق هوبز) جاسيندي في المجموعة الخامسة من الردود والاعتراضات هو أننا ما نملكه هو القدرة على إدراك غير المتناهي على نموذج الرمز غير المقيد[22]. وبهذه الطريقة تكون الأشياء المتناهية هي رموز مدرجة في سطح غير متناهي. بالتالي فالمتناهي هو نفي المتناهي لا العكس. إلا

أن مثل هذه المحاججة لا تقنع هوبز، والذي ينكر قدرتنا على امتلاك فكرة عن سطح غير متناهي قبل كل شيء.

من خلال اعتقاد هوبز بـأنه قد قوّض الركيزة الأساسية لمحاججة ديكارت التي تعتمد على معرفتنا بالإله، ينتقل بعدها إلى الاعتراض الثاني عشر ليهاجم مفهومه عن الإنسان كموجود ذو إرادة حرة. ويدعي بأن ديكارت يؤمن بأننا نخطىء لأن إرادتنا ليس محصورة بفهمنا بل تجوب بكل حرية في اللامتناهي، ولكن ديكارت لم يثبت حرية الإرادة ومثل هذه الحرية مقوّضة بواسطة فكرة التقدير المسبق. وهو يشير هنا إلى التقدير المسبق ولكن كما رأينا فهو يقوم بتفسيره بشكل ميكانيكي.

تأتي هذه النتيجة من كل ما جادل عنه في اعتراضاته السابقة. فالإنسان بالنسبة له ليس شيئًا مفكرًا بل جسدًا ولا يعلو فوق العالم الطبيعي المحكوم بعلية كلية ميكانيكية غير قابلة للإحاطة. مع ذلك ومهما بدى لنا أننا أحرار عندما نستكشف ذواتنا، لن نصبح أحرارًا حقيقة بمعنى أننا لن نستطيع أن نصبح سببًا غير مسبب. وهذه المسألة المهمة مرتبطة بخلاف ديكارت وهوبز الأساسي عن علاقة البشري والإلهي. فالإنسان عند هوبز منفصل عن الإله بشكل جوهري، والإله لا يدين بشيءٍ للإنسان وكل ما يحدث يحدث نتيجة لتقدير الإله. وعلى هذا فحرية الإنسان هي وهم يأتي كنتيجة لجهلنا بالطريقة التي نظم الإله فيها كل الحركة. يقر ديكارت بصعوبة فهم كيف لتقدير الإله أن يكون متسقًا مع الحرية، ولكنه يدعي أننا جميعًا نختبر الحرية من خلال ذواتنا ونعلمها من خلال نورنا الطبيعي.

يحاول هوبز إظهار عدم منطقية هذه الحجة لعدم وجود نور في الذهن كالذي وصفه ديكارت، فهذا المصطلح مجرد مجاز، والقول بأنه أكثر من كونه ذلك لا يعد خطأً فحسب بل أمر خطر. ففي نظره أن العديد من المتعصبين ادعوا معرفتهم للحقيقة من خلال نور داخلي، وهنا هوبز بلا شك يفكر بالمتدينين المتعصبين على كلا الطرفين ممن تسببوا بالحروب الدينية. بالتالي فهو يقول بأن توسل ديكارت للحقيقة اليقينية القائمة على يقينية النور الداخلي ليس مغالاة فحسب، بل هي خطيرة أيضًا فهي تكرار للخطأ الذي تسبب بالحروب الدينية. إن المعرفة والإرادة بالنسبة لهوبز هما أمران مختلفان، فعلمنا بالحقيقة يجعلنا مقتنعين بها حتى وإن عارضت إرادتنا. وهذا ما يعني بأن القبول الباطنية التي يقول ديكارت بأنها تأتي من نورنا الباطني ليست ضرورية لتحصيل المعرفة. بالإضافة إلى مصدر الخطأ لا يأتي من الاستعمال الخاطئ للإرادة الحرة كما يرى ديكارت. فنحن نعلم الأشياء

من خلال بحثنا في طبيعة الأشياء الموجودة حقًا، فلا وجود لمعارف تتجاوز هذه الأشياء، ولا وجود لجواهر نعرفها من خلال التفكير المجرد. فالتفكير هو الربط بين الأسماء من خلال الكلمة «يكون». وهذا ما يجعل الجواهر ما هي إلا تخيّلات ذهنية، بالتالي فنحن لا نعلم إلا ما يوجد ولا نستطيع معرفة أي شيء لا يوجد بسبب عدم وجود طبائع، حتى وإن كنا نتحدث عن أشياء مثل المثلثات الهندسية.

يدعي هوبز بأن علم ديكارت يعتمد على الإثبات القائل بأن الإله ليس بمخادع، مع ذلك فنحن نعلم بأن الأطباء والقساوسة على سبيل المثال يقومون بخداع الآخرين من أجل مصلحتهم هم. وبما أن الخداع هو أمر جيد أحيانًا، فلا يمكننا أن نفترض أنه وحتى الإله الخيّر ليس مخادعًا. وكنتيجة فنحن لا نستطيع معرفة وجود الأشياء الخارجية على أساس النزعة الطبيعية القائلة بأن الإله يغرس فينا معرفتنا بهم. وآثار هذا على محاججة ديكارت جذرية، يشير هوبز بأنه واعتمادًا على منطقه فنحن لا نستطيع أن نعلم بيقينية بأننا مستيقظين وبأننا لا نحلم. إن النتيجة غير المصرح بها في محاججة هوبز هي بأن رياضيات ديكارت الكلية كما يراها مستحيلة. وهذه النتيجة لا تعني بأن العلم على إثر ذلك مستحيل بل يعني بأن العلم لا يمكن أن يكون إلا احتماليًا لا يقينيًا. ومثل هذا العلم الافتراضي الذي لا يهدف إلى الحقيقة المطلقة بل إلى الحقيقة الفاعلة يظل ممكنًا. وكما رأينا في الفصل السابع فقد كانت هذه الإمكانية هي ما بحث فيها هوبز وأعلنها في عمله.

ما يتضح من هذا البحث في التبادل الحاصل بين ديكارت وهوبز هو أن الإشكالات التي قسمت بينهما وظلت في قلب الحداثة كررت بشكل مفاجىء الإشكالات السابقة في النقاش الدائر بين إراسموس ولوثر، وهذا ليس أمرًا عرضيًا. فكلا النقاشان في الحقيقة هما انعكاس للتعارضات الجوهرية في الإرث الميتافيزيقي الذي تفصح عنه الحداثة. إن ضمان الأولوية الموجودية للطبيعية يحيل الانتباه بعيدًا عن سؤال علو الإله أو الإنسان ولكنه لا يقوم بإزالته. في الحقيقة فهوم يقوم بإخفاء السؤال داخل الرؤية الطبعانية للعالم والتي يفصح عنها العلم. إلا أن هذا ليس من الأسئلة التي تخفى لأمد طويل، فهو سؤال طبيعة الوجود الذي يطرح الأسئلة. في الحقيقة فهذا السؤال الذي ظهر من جديد في نهايات القرن الثامن عشر بكل قوته وأفضى بالتنوير إلى نهايته.

علمانية أم تمويه

إن ثبات سؤال طبيعة العلاقة بين البشري والإلهي منذ لوثر وإراسموس وصولًا إلى هوبز

وديكارت وحتى كانط يشير إلى السؤال الأعمق للأهمية المتواصلة للاهوت في الحداثة. رأينا في الفصول السابقة سلسلة التغيرات التي ولّدت العالم الحديث خلال فترة امتدت لثلاثمائة عام كانت نتيجة جهود متكررة (ولو كانت غير ناجحة) لتطوير ميتافيزيقيا جزئية مطَّردة والتي قد تفسر العلاقة بين الإنسان والإله والطبيعة من خلال الأنطولوجيا الإسمانية. على الرغم من أن أهمية اللاهوت في هذا التطور هي واضحة نسبيًا، إلا أن ارتباطها المستمر للتطورات اللاحقة على الحداثة هي أقل وضوحًا. قد يرى العديد بأن الدين بشكل عام واللاهوت بشكل خاص أصبحوا أقل أهمية بشكل متزايد بالنسبة للعالم الحديث. من خلال هذه الرؤية نجد بأن إشكال تفسير العلاقة بين عوالم الوجود الثلاثة التقليدية من خلال الميتافيزيقيا الخاصة المطَّردة قد «تحل» في الحداثة من خلال استبعاد الإلهي من السؤال. وكنتيجة لذلك تكف المعرفة على أن تدرك كميتافيزيقيا ويعاد تشكيلها مفهوميًا كعلم كلي يتكون من الفيزياء والأنثروبولوجيا فقط. ولا يعد اللاهوت بعدها كشكل من المعرفة ويصبح تعبيرًا أو تأويلًا للإيمان، أقرب إلى البلاغة أو الشعر من العلم[23].

إن تهاوي أهمية الدين واللاهوت في العصور الحديثة كان متميزًا بعملية العلمنة. تشير العلمنة في الوهلة الأولى إلى تطور عالم علماني أو غير ديني إلى جانب العالم المعلوم بواسطة الدين، ولكنه بدأ يعني خلال فترة الحداثة التوسع والحاكمية لعالم علماني والتضاؤل المصاحب له أو الاختفاء لنطاق الدين[24]. إن الفكرة القائلة بأن التحديث (من حداثة) يصنع العلمنة كانت نتاجًا لمفكري أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مثل ماركس وفرويد وديلتاي ودوركهايم وتروتلتش. فقد رأوا بأن تطور الحداثة خصوصًا على أعقاب عصر التنوير قد انتهى بشكل حتمي إلى ما أشار له بنزع السحر عن العالم، وانهيار للإيمان الديني والسلطوية، بداية في المجال السياسي، ولكن وبشكل متزايد في مجالات أخرى من الحياة البشرية أيضًا. ولنأخذ مثالًا واحدًا على ذلك فإن الكون بوصفه تجسيدًا للعقل الإلهي قد أعيدت صياغة مفاهيمه لأول مرة بوصفها خلقًا ممكنًا للإرادة الإلهية الاعتباطية ومن بوصفه مفهوم القدر الوثني، وأخيرًا كمادة متحركة[25]. وهنا علمية مشابهة في نظرهم كانت حاضرة في المجالات الأخرى أيضًا. ألغى هذا التحول دور الإله وسلطة الدين على الحياة البشرية. وقاد إلى التقييد المتزايد للسلطة الدينية بداية في المجال السياسي والاقتصادي، ومن ثم في المجال الثقافي والاجتماعي أيضًا، ليحول الدين إلى اعتقاد أو ممارسة خاصة والمؤسسات الدينية إلى جماعات تطوعية مشابهة للنوادي والمكاتب. ازدادت حدة هذا

التحول بواسطة عصر التنوير، والذي هدف (على الأقل في أكثر أشكاله أصولية) لا إلى مجرد خصخصة الدين بل لإزالته، ليتصوره ركازًا للإنسانوية غير الناضجة أو خدعة خبيثة تتكرر وتبقى بفضل رجال الدين الفاسدين. وعلى أعقاب عصر التنوير استطاع فايبر أن يعلن نهاية العلمنة من خلال استبدال السلطة التقليدية (للكنيسة الكاثوليكية ومؤسسات الدولة التي ترتكز عليها) والسلطة الجذابة (لوعاظ البروتستانتية ومن شابههم) بالسلطة البيروقراطية العقلانية. تفهم منظروا العلمانية استمرار بعض بقايا الدين، ولكنهم تصوروا أن تتصيّر في النهاية إلى شكل توحيدي أو ربوبي[26].

وكما رأينا فهناك دليل في فكر ديكارت وهوبز على محاولة وضع حدود على نطاق الإرادة الإلهية والسلطة الدينية، ولكن هل كان هذا مثالًا على العلمنة؟ هناك أسباب مقنعة للاعتقاد بخلاف ذلك. فهناك جهود كما ناقشنا ذلك سابقًا لم تكن مدفوعة من خلال كراهية أو عدم اعتقاد بدين في حد ذاته، بل من خلال محاولة تطوير علم جديد يضمن الأولوية للطبيعة. فقد اعتقدوا بأن إعطاء الأولوية لمثل هذا العلم وللطبيعة بشكل عام لن يساعد على نزع فتيل الصراع المميت عن علاقة الإنسان بالإله، بل سيعطي البشر أيضًا القدرة على التحكم بالطبيعة، وتحسين الأمان، توسيع الحرية، وإفشاء الرخاء. لم يكن هدفهم إزالة الدين بل الحد من دوره من خلال ميتافيزيقيا طبعانية جزئية. بالتالي فمن الصعب أن يعتقد بأن ديكارت وهوبز كانا داعيان بوعي منهما لحياة علمانية شاملة، فقد اعتقد هوبز كما رأينا ذلك في الفصل السابق، بأن الدين سيكون دائمًا ضروريًا لأن الأخلاق البشرية ما زالت تثير أسئلة لم يجب عليها بشكل أو بآخر حول الحياة الأخرى.

حتى وإن قبل أحد الرؤية القائلة بأن ديكارت وهوبز كانا مؤمنين وداعمين للدين بشكل أو بآخر، فقد يتصور أيضًا بأن محاولاتهم للتقليل من أهمية الدين كانت خطوات هامة في الطريق إلى العلمنة[27]. بغض النظر عن إيمانهم وضد نواياهم فقد عززت أفعالهم مستقبلًا أكثر علمانية. أتاح ديكارت مساحة للذات البشرية التي لم تكن عرضة للتلاعب أو التحكم من قبل حتى أكثر صور الإله كلي القدرة أصولية، من خلال تأمين الأسس من أجل إنسان مستقل بوصفه جوهر مفكر. وقريب من ذلك تسهيل هوبز لتوجه معاكس للأخلاق والسياسة المبنية على الكتاب المقدس إلى أساس متجذر في فهم أكثر طبعانية، وكلا هذان التغيران يبدوان كخطوات نحو العلمنة. ولكن هل هذا تفسير صحيح لما حدث فعلًا؟

إن الافتراض المضمر في أطروحة العلمنة هو أن الإله غير موجود وأن الدين مجرد

صناعة بشرية. تعتمد الفكرة القائلة بأن الحداثة تصنع العلمنة على المفهوم القائل بأن الحداثة تصنع التنوير، وأن التنوير يكشف عن الحقيقة، وبأن الحقيقة هي عدم وجود إله (أو على الأقل بعدم وجود إله مؤثر على سير الحياة البشرية). قد يلاحظ المؤمن الفطن فلسفيًا سير هذه العملية بشكل مختلف جوهريًا، فيرى هايدغر على سبيل المثال في اعتراضه على هذا الموقف أن ما يبدو شكلًا من العلمنة التي ينتهي بموت الإله هو في الحقيقة انسحاب واختفاء للإله. طور المسيحيون من ذوي الاعتقادات المختلفة تفسيرًا مشابهًا لهذه الظاهرة، ومن الواضح عدم وجود طريقة ممكنة لاختيار أي من هذه التفسيرات هو الصحيح. تعتمد أطروحة العلمنة على الاعتقاد بأن الإله صناعة بشرية، وأن مفهوم انسحاب الإله في الرؤية القائلة بأن العالم وكل شيء فيه هو خلق إلهي. لا يمكن أن يحسم تجريبيًا ما إذا كان الشخص محقًا أو لا، وهذا يعني اعتماده على الإيمان بأن الإله يوجد أم لا يوجد.

بدلًا من الولوج في هذا النقاش غير المثمر، أريد أن أبحث في احتمالية مختلفة. إن الحجة المقدمة في النصف الأول من هذا الفصل تقترح بأن الرفض الظاهر أو اختفاء الدين واللاهوت هو في الحقيقة إخفاء للصلة المستمرة للإشكالات والالتزامات اللاهوتية للعصر الحديث. من خلال هذه الرؤية نجد أن عملية العلمنة أو نزع السحر عن العالم الذي بدى يلحظ بوصفه مطابقًا للحداثة كان في الحقيقة شيئًا مختلفًا عما بدى كانتصار ساحق للعقل على الخزي، إن استعملنا مصطلح فولتير المشهور، وليس موت الإله طويل المدة الذي أعلنه نيتشه، وليس التقهقر الأبدي الطويل للإله الكامن الذي أشار إليه هايدغر، بل هو الانتقال الهائل للسمات الإلهية إلى البشر (إرادة بشرية غير متناهية)، العالم الطبيعي (السببية الآلية الكلية)، القوى الاجتماعية (الإرادة العامة، اليد الخفية)، والتاريخ (فكرة التقدم، التطور الديالكتيكي، براعة العقل).

وهذا ما نراه حاضرًا في ديكارت وهوبز، فالإله بالنسبة لديكارت ليس هو الإله الإسماني الجامح غير القابل للتوقع. في الحقيقة فهذا هو الإله بالضبط الذي يقمعه ديكارت من أجل إله أكثر عقلانية، وعلى الأقل إله قابل للفهم من قبل العقل البشري، وفي الوقت نفسه فهو يجلب الإله درجة أقل إلى الإنسان، فيما يرفع ديكارت الإنسان درجة نحو الإله من خلال زعمه امتلاك الإنسان لنفس الإرادة الإلهية غير المتناهية. فيما هوبز على النقيض يقبل موقفًا أكثر تقليدية كالفينية يؤكد على القدرة المطلقة للإله وعلى تحقير الإنسان. استنادًا إلى عقيدة التقدير المسبق، كل فرد هو إما متحصل على الخلاص بواسطة إرادة الإله وحدها أو لا.

وبما أن الإنسان دائن للإله، فلا يستطيع الإنسان فعل شيء للتأثير على الإله. وبأسلوب يحمل المفارقة يصبح الإله على إثر ذلك غير مؤثر على الفعل البشري للحياة البشرية، أي: أنه يصبح لا شيء إلا العلة الأولى الدائمة، أو حركة المادة المقدرة بواسطة سلسلة من العلل الميكانيكية. على الرغم من أن الإله وبالمعنى الضيق هو مستبعد بهذه الطريقة، فإنه من الخطأ أن يعتقد بأن أي تفسير للكل قد يحدث بلا هذه القوى والقدرات التي اتصف بها. ليس من المصادفة أنه ومع تناقص أهمية الإله الكالفيني على الحياة البشري في مقاربة هوبز فإن «الإله الفاني» ألا وهو الحاكم يصبح أكثر أهمية. بالإضافة إلى أنه ومع أن هذا التداخل يخدم في تهدئة وفي النهاية محي النقاش اللاهوتي المعبر عنه والذي كان عنيفًا ومثيرًا للنزاع، إلا أنه يخفي كذلك الطبيعة اللاهوتية للمزاعم الموضوعة من قبل الأطراف المتنازعة. ولذلك فهي تنقطع عن كونها ادعاءات لاهوتية متنازع عليها لتصبح مسلمات علمية أو أخلاقية.

ليس من المفاجيء أن يكون ابتعاد الإله واختفاءه وموته سببًا للتغيير لفهمنا للإنسان والطبيعة. فالحداثة كما رأينا نشأت من سلسلة من المحاولات لبناء ميتافيزيقيا جزئية متماسكة على أسس إسمانية، ولإعادة بناء شيء أشبه بخلاصة منطقية شاملة للواقعية المدرسية. أدى الإكمال الناجح لهذا المشروع إلى إشكالات من خلال الفروقات الأنطولوجية بين الإله غير المتناهي (وكلي القدرة) وخلقه المتناهي (البشر والطبيعة). وكما رأينا في الفصول السابقة، فهذه المحاولات المختلفة لإيجاد حل لهذا الإشكال اتكأت على مفاهيم معارضة للحالة والترتيب الموجودي للعوالم المختلفة من الوجود. أدت هذه الفروقات الموجودية إلى رؤى متعارضة عن الأثر النسبي الذي يجب أن ينسب لموجود معين في القراءة الميتافيزيقية للكل. ولنأخذ مثالًا واحدًا على ذلك، فقد أعطى أوكهام ولوثر ثقلًا أكبر للقدرة الإلهية عما فعل بيترارك أو ديكارت.

كان سؤال علاقة الإرادة الإلهية والبشرية مركزيًا للفترة الزمنية كلها، والتي لعبت دورًا مهمًا في الحروب الدينية. إن غاية التحول نحو العلم الطبعاني كان من أجل ازالة أو على الأقل تخفيف حدة هذا الصراع. هذا التحول العلمي مع ذلك لم يستطع بكل بساطة أن يرفض كل ما كان متضمنًا في اللاهوت حتى هذه اللحظة أو يقوم بتركه. إن المسائل المجردة المتجاوزة للطبيعة قد توضع على جنب أو تقيّد في مجال لاهوت الكتاب المقدس منفصل عن المجال العلمي، ولكن اللاهوت السابق لم يكن يُعنى بمجرد الاهتمام بالمصير الروحي

للإنسان في عالم آخر، بل كان مهتمًا بتفسير ما حدث في هذا العالم. فقد فهم الإسمانيون على سبيل المثال الإله إذا ما أردنا أن نحصي أبرز صفاته، كفاعل حر غير متناهي وكلي القدرة بشكل مطلق وخالق للجنة والأرض وهو العلة الأولى ومصدر كل حركة ووحدة الأشياء كلها ومصدر كل معايير الخير والشر. كل هذه السمات أو أغلبها يجب أن تكون متضمنة في أي تفسير شامل متماسك للحقيقة. وحتى تقوم بمحي الإله وكل صفاته ببساطة من هذا المزيج فستترك هوات كبيرة في أي ما يزعم بأنه قراءة شاملة للكل.

ما يحدث فعلًا في سير الحداثة بالتالي ليس مجرد اختفاء أو ازالة الإله بل انتقال صفاته وقدراته الجوهرية وإمكانياته إلى كيانات أو عوالم وجود أخرى. ما يسمى بعملية إزالة السحر عن العالم هي بالتالي عملية تجديد في ومن خلال الإنسان والطبيعة وما وضع فيهم من صفات أو قدرات وضعت للإله من قبل[28]. ولتوضيح هذه المسألة بشكل أفضل، يستطيع العلم في مواجهة موت الإله أن يمنح قراءة شاملة للكلي إلا من خلال جعل الإنسان أو الطبيعة آلهة بوجه من الوجوه[29].

على الرغم وأن عصر التنوير يبدو على السطح معاديًا للدين بشكل إيجابي، إلا أن هذه المعاداة لم تمنع هذا التحول (وفي بعض الأحيان سهلت منه). قام مفكرو عصر التنوير «باكتشاف» القدرات والإمكانيات في الإنسان والطبيعة الي وصف الإله بها من قبل. تحدث البابا بالنيابة عن التنوير بشكل عام عندما صرح: «إن الدراسة الحقة للجنس البشري هي دراسة الإنسان»[30]. إن «الإنسان» الذي اكتشفه التنوير كان أكثر سموًا ورفعة من «الرحّالة» المذنب في المسيحية أو في الحيوان العاقل في العصور القديمة. يرى مالبرانس بانيًا رأيه على الأعمال الأولى لديكارت (وهو من اعتمد على التراث الإنسانوي) بأن العقل البشري يشارك في الإله في الأفكار التبصرية والحقائق الجوهرية. فيما ادعى لايبنيتز رأيًا مشابهًا في المونودولوجيا متصورًا بأسلوب أفلاطوني محدث بمشاركة البشر في الإله أو كانوا فيضًا منه. إلا أن عددًا من مفكري عصر التنوير كانوا على قناعة بأن مثل هذه الرؤى لم تذهب إلى البعد المطلوب، فقد اعتقدوا بعدم القدرة على معرفة الإنسان حقًا إلا إذا تحرر من طغيان الإله والكنيسة. فقد ملأ الدين العالم بكم هائل من الكائنات والقوى المتخيلة التي وبسبب سيطرتها على البشر لم يستطيعوا إدراك الجانب المهم والجوهري في وجودهم. رأى ليمتري بأن البشر لا يمكن أن يتصالحوا مع ذواتهم أو يكونوا على سعادة ما داموا معتقدين بالإله، فالإنسان في نظره هو موجود طبيعي ويجب أن يفهم ذاته عليها، وهذا عنى

لأولئك الذين استقوا إلهامهم من ديكارت أن الإنسان حل محل الإله. فيما بحث روسو في محاولته لرؤية الشيء الجوهري حيال الإرادة الإنسانية خلف الإرادة المتناهية إلى تعظيم الذات ليجد إرادة عامة لا يمكن لها أن تخطىء، وهي ما أظهر باتريك ريلي بأنها تأتي مباشرة من إرادة الإله بأن يمنح البشر الخلاص[31]. فيما رأى آخرون هذا العامل الإلهي ليس في الإنسان وإرادته، بل في عقلانية العالم الطبيعي. قام سبينوزا متتبعًا تعريف هوبز للعلية الميكانيكية والإرادة الإلهية بتطوير مقاربة وحدة وجود حددت الإله والجوهر. واعتقد لوك بالقدرة على التوصل إلى ضروريات أخلاقية فاعلة لتسيير الحياة البشرية من خلال العالم الطبيعي المخلوق من قبل الإله[32]. فيما رأى نيوتن الزمان والمكان كأشكال من أشكال الوجود الإلهي، وبعد انتقال هذه الإمكانيات الإلهية إلى الإنسان أو الطبيعة، أصبح من السهل الموسوعي ديدرو ودالمبارت وهولباخ أن يثبتوا بأن الدين السماوي لم يكن خاطئًا فحسب بل غير مجدٍ[33]. ومع نهاية عصر التنوير تعامل العديد من المفكرين مع الإنسان بشكل مشابه للإله. وهذا واضح خصوصًا عند شخص مثل كانط والذي أكد على أن البشر هم غايات ثمينة غير متناهية في ذاتهم[34]. وهذه الرؤية ممكنة فقط بسبب انتقال ما اعتبر حتى هذه اللحظة صفات إلهية إلى البشر. إن تمجيد عصر التنوير وما بعد التنوير للفردانية البشرية هو في الحقيقة شكل من أشكال البيلحانية (الكامنة) الأصولية، فالقوى الإلهية وشبه الإلهية تظهر من جديد بشكل متخفي. فالطبيعة هي إرادة عقلانية متجسدة، والعالم الاجتماعي محكوم بـ«يد خفية» تصنع بشكل أقرب للإعجازي توزيعًا عقلانيًا للاحتياجات والخدمات، والتاريخ هو التطور التقدمي للبشرية نحو الكمال.

لم يكن انتقال الصفات الإلهية إلى ناحية أخرى من نواحي الوجود بلا خطر، فقد أدت في أحد أكثر نواحيها تطرفًا بأن الإنسان كان بشريًا خارقاً، موجودًا أشبه بالإله والذي يستطيع بإرادته المجردة أن يخلق العالم المثالي. رأى مفكرو عصر التنوير من خلال هذه الرؤية البروموثية للعالم أي مقاومة لمشروعهم الضخم إما كمقاومة غير عقلانية أو شريرة. وفي مواجهة مثل هذه المقاومة، اتضح أنهم كانوا جميعًا على استعداد لاستعمال أي درجة من القوة لتحقيق ما رأوه غاية عقلانية[35]. بينما في الناحية المعاكسة للتطرف، انتهى فهم الطبيعة كقوة شبيهة بالإلهية إلى رؤية حتمية رأيت الإنسان ليس أكثر من دمية (هولباخ) أو آلة (لاماتري)[36]. على الرغم من أن أحد توجهات عصر التنوير انتهت إلى الاعتقاد بأن البشر آلهة، رآهم التوجه الآخر كوحوش أو مجرد مادة متحركة تقاد بواسطة الرغبة ومجرد

المصلحة الشخصية. على الرغم من احتواء البديلين هذين على مشكلات تخصهم، إلا أن أكثر ما أثار القلق هو حقيقة إدراك أعظم مفكرين في عصر التنوير ديدرو وكانط إلى عدم إمكانية التثبت من أحد هذين الموقفين دون عدم إثبات الآخر، وأنهما كانا متناقضين. اهتزت طموحات عصر التنوير بشكل عميق من خلال إدراك تناقضات غاياتهم الجوهرية.

لا يبدو وصول عصر التنوير إلى طريق مسدود أمرًا مفاجئاً، فقد هدف منذ البداية إلى تجنب السؤال المهم والمستمر عن حرية الإرادة البشرية أو عبوديتها في عالم محكوم الإرادة المقدرة مسبقًا للإله كلي القدرة. مع ذلك فقد أصبحت النتيجة النهائية أقرب إلى استبدال السؤال وإعادة ظهوره من خلال الضرورة الراسخة لسلسة العلل الطبيعية غير المتناهية. بالتالي وكما رأينا فإن التناقض الذي يظهر بشكل عقلاني جلي في قانون التناقض الثالث عند كانط كان في أصله تكرار للتناقض الذي رأيناه في النقاش بين إراسموس ولوثر، وديكارت وهوبز. إلا أن هناك فارق جوهري واحد. فقد كان السؤال المركزي في النقاشان الأوليان هو حدود القدرة الإلهية والتي لطالما فهمت كشأن إيماني. لقد تحولت الإرادة الإلهية المقررة مسبقًا والمتنازع عليها في قانون التناقض الكانطي إلى ضرورة في الطبيعة لا شك فيها. إن حقيقة العلية الطبيعية في هذا السياق لا ترى كمسألة إيمانية يؤمن بها أو لا يؤمن بها، بل هي حقيقة عقلية مثبتة في ذاتها. وبهذه الطريقة يصبح الأساس اللاهوتي للطرفين الاثنين مخفيًا ويتوقف عن الانفتاح على النقاش، ويعزز التناقض الحاصل في قلب قانون التناقض من خلال سمة السهو في أصولها اللاهوتية.

وكما رأينا فقد اضطر كانط في نقده للعقل بالإقرار بما يطرحه تناقض القوانين من إشكال مزلزل للتنوير. مع ذلك فقد اعتقد بأن مثنويته المتعالية تعرض حلًا لهذا الإشكال ومنها سيكون من الممكن أن تتحقق أهداف التنوير من خلال التفريق بين «العالم» الطبيعة والضرورة الظاهرة عن «العالم» الحرية والأخلاق الحدسي. فإن أصبح هذا التفريق غير قابل للتحقق كما بدى لمن سلفه، فستقع الإنسانوية حينها في فخ التناقض. لا يمكن تحصيل الحرية على سبيل المثال إلا حال استعمال العلم الذي ينكر في أساسه إمكانية الحرية. ومشابه لذلك أن البشر إن كانوا موجودات طبيعية فلن يكونوا أحرارًا لأنهم سيصبحون خاضعين للقوانين المحكومة بحركة كل المواد، وإن كانوا أحرارًا فلا يمكن أن يصبحوا موجودات طبيعية. وهذا ما يجعل البشر على إثر ذلك إما مجرد مادة متحركة أو آلهة، ولنوضح المسألة بشكل أجلى، فهم قد عاشوا في تناقض مستمر لكونهم مجرد مادة متحركة وآلهة.

كشفت هذه التناقضات عن ذاتها بكامل قوتها في عهد الإرهاب في الثورة الفرنسية. كان الثوار الفرنسيون منذ بداية الثورة الفرنسية قلقين بشكل كبير من سقوط النظام السياسي الجديد بسبب المؤامرة[37]. والمثال التاريخي الذي نمّى هذا التخوف فيهم (وهيمن على كل ما كتبوه في هذا الشأن) كان مؤامرة كاتلين في جمهورية روما. كانت هذه المؤامرة كما وصفت من قبل سالوست وتاسيتوس وسيسيرو نتاجًا للفساد الأخلاقي. شارك الثوار الفرنسيون الرومان خوفهم من الفساد، ولكنهم لم يفهموه بشكل سيسريوني [من سيسرو] بل بشكل روسوي [من روسو]. رأى روسو بأن كل الأفعال الأخلاقية هي في تناغم مع الإرادة العامة، فيما كانت الأفعال بالنسبة للثوار لا يمكن أن تكون أخلاقية إلا إذا أثبت كليّة العقل وأدركت الحرية البشرية. ولنوضح هذه المسألة بمصطلحات كانطية فالحرية والعقل لا يمكن أن يتسقا إلا إذا أراد كل فرد دائمًا بشكل نوعي، بمعنى أن يكون متجاوبًا مع الإرادة العامة. مع ذلك فإن مثل هذه الإرادة النوعية لا تكون ممكنة إلا بصورة مجردة. فمتى ما وضعت الإرادة في موجود متناهي فهي تتوقف عن كونها عامة وتصبح مخصوصة وذات مصلحة ذاتية. على الرغم من أن الإرهاب استقى كثيرًا من قوته وحدّته من شعور الامتعاض من الطبقية والتناحر السياسي الداخلي والوصولية، إلا أنها وجدت مبررها المستمر في الحاجة المتكررة لمحو الفساد، أي: محو الإرادة المخصوصة[38]. إلا أن مثل هذه المهمة لا يمكن أن تنجز لأن الإنسان بوصفه موجودًا متناهيًا فهو كامن في المخصوصية، وهذا ما يعني بأن أخير المواطنين وهو «الغير قابل للفساد» روبسبير لم يكن من الممكن أن تنطبق عليه هذه المعايير المستحيلة، ووجب أن يقضى عليه. كان الإرهاب بهذا المعنى أول الأمثلة الحديثة على الخطر الناجم عن وسم البشر بالصفات الإلهية[39]. قد يستطيع الإله المتعالي أن يريد دائمًا بشكل عام أو كلي حقيقي، كما قال بذلك أرنولد ومالبرانش من بعده، ولكن البشر المتناهين لا يستطيعون ذلك وتوقع ذلك منهم لا ينتهي إلا بمأساوية.

ما بعد التنوير: اللاهوت الكامن في الحداثة المتأخرة

استمر فكر ما بعد التنوير بالمعاناة مع الأسئلة ذاتها وبطرق بحثت فيها بتفصيل في موضع آخر[40]. ما لم يقم المفكرون الحداثيون المتأخرون بفعله هو التصالح مع الجوهر اللاهوتي/ الميتافيزيقي لهذه الأسئلة، وقليلًا ما تم إدراك هذه الأسئلة ناهيك عن طرحها.

تشكل أغلب فلسفة القرن التاسع عشر والعشرين وتم توجيهه من قبل الحاجة للهروب من تناقضات التنوير الظاهرة في قوانين التناقض الكانطية والمتجلية في عصر الإرهاب

والثورة الفرنسية. إن عزل التنوير للإله عن التراكمات الميتافيزيقية للموجودات جعلت من الإنسان محبوسًا بشكل متواز مع الحداثة. أجبر مفكرو ما بعد التنوير على ملاحظة أن القراءة الشاملة والمفهومة للواقعية لا يمكن أن تبنى على أسس مثل هذه المثنوية. فيما قدمت عدد من الحلول الممكنة لنفسها بدءًا من المفهوم القائل بقابلية تفسيره كمنتج لإرادة حرة التصرف، إلى فكرة وجود سلسلة غير متناهية من العلل المادية، أو أخيرًا إلى تفاعل بين الاثنين. تم بحث الأولى من قبل الرومانسيين الألمان ومثالي ما بعد الكانطية إلى جانب آخرين من بلدان أخرى. فيما بحثت الاحتمالية الثانية من قبل عدد من العلماء الطبيعيين والذين ركزوا لا على حركة المادة فحسب بل على تعاطي القوى الطبيعية التي تحكم الحركة. فيما تم تطوير الحل الاحتمالي الثالث من قبل عدد من المفكرين ممن يصنفون بشكل عام تحت التأريخية.

كان الرومانسيون الألمان وأوائل المثاليين الألمان ومن تبعهم في القرن التاسع عشر على قناعة بأن التنوير فشل في بناء الطبيعة بوصفها ميكانيكية بدلًا من كونها عضوية أو تنام روحي. فقد اعتقدوا بأنه وإذا ما تم إدراك الطبيعة بأسلوب وحدة وجودي بوصفها صنعًا من صنع روح العالم (جوته) وروح العالم (إيمرسون) والأنا المطلقة (فيخته) أو الإرادة الأولية (شيبينغ وشوبنهور)، فإنه سيكون متسقًا مع الحرية البشرية، لأن الاثنان سينشآن عن مصدر مشترك بوصفهما حركة طبيعية وفعل بشري. إن العائق الحقيقي للحرية البشرية في رأيهم لا يكمن في الطبيعة بل في المؤسسات والممارسات التي صنعت وانتشرت من قبل التنوير من خلال تفانيها للفهم الميكانيكي للطبيعة، والحقوق الطبيعية والسياسات والبيروقراطية وتطور التبادل التجاري والأخلاق البرجوازية. لا يمكن أن تتحصل حرية الإنسان الحقيقية عند هؤلاء المفكرين إلا من خلال التعبير عن إرادة الفرد (ومن ضمن ذلك رغبات الفرد وميوله الطبيعية) بعض النظر عن الآثار المترتبة على النظام الأخلاقي والاجتماعي والسياسي. يفرض الإنسان الحر «الطبيعي» الحقيقي إرادته على كل قيد ويبدو على إثر ذلك مرشدًا المجتمع من أجل أن يصبح وحشًا أخلاقيًا (كتاب ويليام لوفيل للودفيغ تيك، قصيدة مانفريد لبايرون، ورواية فاوست لجوتة) أو كمجرم (شخصية ستاندهيل عند جوليان سوريل ، وشخصية فوتران عند بالزاك، وبروميثوس عند شيلي). إن الحياة التي تقضى بتناغم مع الطبيعة هي حياة مناقضة للتقليدية. أن تعيش بهذه الطريقة هو أمر ضروري لتحرير الذات من العقلانية التنويرية وإعادة صياغة مفاهيم النتيجة بوصفها حركة الروح بدلًا

من كونها حركة المادة. على إثر ذلك قام هؤلاء المفكرون بوضع العاطفة والإرادة موضع العقل، والفن بدلًا من الرياضيات، والتقاليد القومية بدلًا من الحقوق العالمية، وبدلًا من الدولة البيروقراطية كان القائد الجذاب، وهذا ما جعل القومية الرومانسية والفاشية والنازية أثرًا من آثار هذا التطور.

وعلى النقيض من هؤلاء المفكرين فقد نحى علماء طبيعيون من أمثال مايكل فاراداي وجيمس كلارك ماكسويل، إلى إعطاء قراءة شاملة والتي لاحظت حركة المادة كنتيجة لتفاعل القوى الطبيعية. وهذا ما قاد إلى تطور العلوم الفيزيائية والكيميائية، ولكنه وبشكل أهم ساعد على تطور علم أحيائي جديد والذي ربط بين تطور الإنسان بالتطور الكيميائي والفيزيائي للعالم ككل. من النظرة الأولى أخذ هذا شكل نظرية ثورية رأت الإنسان كلحظة في سير الحياة، ولكن هذا أتبع في القرن العشرين بأحياء جزيئية لاحظت الحياة كمجرد مجموعة ثانوية من المواد المتحركة. وبهذه الحالة يتأثر تميّز البشر والحياة ذاتها بسبب إزالة الاختلاف بين الموجودات الحية والموجودات غير الحية[41]. تجلى اختزال مشابه لهذا في النظر في الفعل البشري. تصبح كل الأفعال البشرية (الحرة) من وجهة نظر علمية مجرد سلوك أي مجرد ردة فعل لحافز ما. وأوضح الأمثلة المبكرة على هذا التطور هو مذهب النفعية، والذي سعى إلى تفسير كل السلوك البشري من خلال حساب اللذة والألم. إلى جانب أن تطور السلوكية في القرن العشرين كان مثالًا آخر على هذه الطريقة في التفكير. شهدنا في وقت قريب قراءة جديدة للحركة ركزت على جيناتنا الأنانية. وكما حاولت الرومانسية أن تكشف عن عدم وجود تناقض بين الضرورة الطبيعية والحرية البشرية لأن الطبيعة في ذاتها كانت روحًا حيوية أو إرادة عالمية شبيهة بالإرادة البشرية، حاول العلم الطبيعي لإظهار عدم وجود تناقض لعدم وجود علم بشري حر، ولعدم وجود ما يميّز البشر عن بقية العالم الطبيعي، بالتالي أصبح كل شيء قابلًا للتفسير من خلال العلل الطبيعية.

سعت هاتان النزعتان لفكر ما بعد التنوير من وجهة نظر ميتافيزيقية إلى حل إشكال تناقض الطبيعة والحرية من خلال إزالة الانفصال الموجودي بين الطبيعي والبشري. تكونت الميتافيزيقيا الخاصة قبل عصر التنوير من اللاهوت والأنثروبولوجيا وعلم الكونيات، وكان الإنسان فيها يعوم في مكان ما بين الإله وخلقه. أزال عصر التنوير اللاهوت من هذه التركيبة. سعى فكر ما بعد التنوير بطرق عدة إلى إظهار عدم وجود انفصال العالمان الموجوديان المتبقيان، بمعنى عدم وجود عوالم وجود منفصلة كما تصورت الفلسفة.

على الرغم من أن هذه النزعات لفكر ما بعد التنوير عرض أجوبة مختلفة لإشكال تناقض القوانين، إلا أنها لا تعرض (أو حتى تستطيع ذلك) مقاربة كاملة ومطَّردة للكل. فكلاهما يقومان بتفسير جزئي يحقق شمولية من خلال التضحية بالكمال أو يحقق الكمال من خلال التضحية بالاطِّراد[42]. ومع أن الإثنان يعتبران بشكل عام شكلًا إلحاديًا من وجهة نظر مسيحية تقليدية، إلا أن كلاهما يتطفلان على الرؤية المسيحية للعالم. وهذا ظاهر في حالة فكر روح العالم، ولكنه صحيح بنفس الدرجة فيما يتعلق بمفهوم العلية الطبيعية الذي يستمد يقينيته من التسلسل الضروري للحوادث من مفهوم التقدير المسبق الإلهي[43].

ورغم توجه الرومانسيين والماديين إلى تفسير الكل على أسس الحرية أو الطبيعة فقط، إلا أن غيرهم من المفكرين حاولوا تفسير تفاعلهم. لم تكن الفكرة القائلة بأن الطبيعة تفعل من خلال البشر أمرًا جديدًا. لقد افترض أغلب الفلاسفة القدماء وكثير من مفكري العصور الوسطى بأن الفعل البشري يتجلى من خلال النظام الطبيعي الثابت، والذي يقوم بتشكيل المساعي البشرية ويخط حدودها. وكما رأينا في الفصول السابقة لهذا الكتاب فقد ولّدت الثورة الإسمانية لرؤية جديدة للميتافيزيقيا وضعت احتمالية جديدة بعدم حاجة البشر إلى تكيّيف ذواتهم في الطبيعة. بل يستطيعون بدلًا من ذلك أن يصبحوا حاكمين على الطبيعة وأن يعيدوا تشكيلها ليصلوا إلى حاجاتهم من خلال التطبيق المنهجي للإرادة والتفكير.

امتلك هذا الفهم الجديد للعلاقة بين البشر والطبيعة آثارًا جذرية على فهم الإنسان الذاتي لموضعه في الزمان، فتم تعريف الزمان في العصور القديمة من خلال الوجود والرحيل من كل الأشياء استنادًا إلى نظام الطبيعة. لطالما تم تعريف الزمان من وجهة نظر بشرية من خلال النشوء والانحلال، الصعود والانهيار، والذي كان يعني بأن كل المشاريع البشرية قد خضعت لما أسماه أفلاطون بـ «قوانين الزمان»[44]. لقد كانت رؤية الأيام الأخيرة للزمان التي احتكمت إليها المسيحية أكثر مناعة ضد أثار الفعل البشري. لم يكن البشر عاجزين بسبب الخطيئة فحسب، بل كانوا خاضعين أيضًا منذ البداية للقدرة الإلهية، ومن خلال تطور مفهوم الإرادة والحرية البشرية، ظهر الزمان الذي عاش فيه البشر ألا وهو التاريخ بشكل جديد. لم تكن الرواية المرتبطة بالإنسانية من هذا المنظور ذات نمط دوري كما تصوره القدماء، ولم يكن بشكل الرواية الإنجيلية لماضي هبوط الإنسان ومستقبل العفو الإلهي، ولم يكن كما تصورته الرواية الصوفية لجهود الإنسان في السيطرة على القدرة المشابهة لفعل سيزيف، بل هي رواية احتلال الإنسانوية المتزايد بلا توقف للعالم الطبيعي. لوحظ التاريخ بهذه الطريقة

بوصفه رواية التقدم الإنساني التي امتلكت وجهة وغاية، فأن تكون إنسانًا كان يعني بأن تكون تقدميًا، أن تسعى نحو هذه الغاية. قد تكون البشرية قد خضعت في يوم ما للطبيعة، ولكن ومنذ حلول الحضارة، أحدث البشر تقدمًا متقطعًا في مسعاه لحيازة السيادة على الطبيعة، والآن ومع التوصل إلى المنهجية الصحيحة فسيستطيع أن يكمل احتلاله للعالم الطبيعي، من خلال تأسيس عالم مسالم يستطيعون فيه أن يسعوا إلى ما يرغبون به ويعيشون فيه حياة من الرخاء. يقبع في قلب هذا المفهوم الحديث للتقدم، المفهوم القائل بأنه وعلى الرغم من أن البشر بمعنى ما هم طبيعيون، إلا أنهم إلى جانب ذلك وبمعنى ما موجودات متعالية تستطيع أن تتسيد العالم الطبيعي وتبدله.

وكما رأينا في الفصل الأول، فهذا المفهوم التقدمي للتاريخ هو جوهري في العصر الحديث ولحظة تأسيسية للفهم الذاتي للحداثة. تطور المفهوم الحديث للتاريخ في أواخر القرن الثامن عشر من قبل مفكرين مثل فيكو ومونتيسكيو وفولتير وجيبسون وهيردر وتورغوت وكوندورسيت، والذين تصوروا التاريخ كعملية يوظف البشر من خلالها عقولهم لخلق عالم حر يعيش فيه البشر برخاء وسلام مع بعضهم البعض[45]. كان الهدف الضمني الذي يكمن في كل أعمالهم هو إدراك عالم عقلاني علماني بشكل كامل، كجنة أرضية. كان التاريخ بالنسبة لهم مصدرًا للواجب الأخلاقي والذي أجاب كل من فهموه ليفعلوا ما بوسعهم من أجل تسريع العملية التاريخية، وإخراج هذا العالم الجديد إلى الوجود. لعب هذا الواجب دورًا مهمًا في تحفيز وتبرير العديد من الثوار الفرنسيين. كانت الغاية الأساسية كما ناقشناها قبلًا هي في تأسيس حكم العقل الذي فهموه بأسلوب روسوي (من روسو) بوصفه مطابقًا للحرية المطلقة، وعندما تدرك صعوبة مثل هذه الحرية، فقد كانوا قادرين على تبرير استعمالهم للعنف لتحقيق هذه الغاية. كانت إشكالية هذا المشروع الثوري أن لا وجود لعنف كافٍ لتحقيق العالم الذي يريدونه، لأنه يعتمد على تبديل مستحيل للطبيعة البشرية.

بدأ مفكرون من أمثال هيغل على أعقاب الثورة في إعادة التفكير بأسس التاريخ. اعتقد هيغل أيضًا بأن التاريخ تقدمي، واعتقد كذلك بأنه سينتهي بحكم العقل. إلا أن النظام العقلاني الذي كان يتصوره مختلف عن ذلك الذي امتلكه الثوريون الفرنسيون. ففي نظره كان السعي نحو الحرية المطلقة لا يمكن أن يقود إلا إلى كارثة، فقد تطلبت الحرية العقلانية التكيف على الطبيعة بشكل عام وبالرغبات الطبيعية ذات الاهتمام الشخصي للفرد البشري

بشكل خاص. وبالتالي فقد رأى بأنه وعلى الرغم من أن الحرية كانت الغاية الضرورية الحتمية للتاريخ، إلا أن هذه الحرية كانت حرية متجسدة تجذرت في حقوق الملكية الفردية والأخلاق الكانطية والأسرة واقتصاد السوق والدولة البيروقراطية والنتاج الثقافي للدين والفلسفة والفن. بالإضافة إلى أن هذا لم يكن نظامًا يقع في المستقبل البعيد أو بأنه لا يمكن أن يتحقق من خلال تحول رهيب، بل ينشأ في العالم الأوروبي في عصره هو.

بلغت العملية التاريخية التي وصف أوجها من خلال إدراك أن العوالم التقليدية الثلاثية للجزئيات الميتافيزيقية، الإله والإنسان والطبيعة كانت أنطولوجيا سيان، رغم بقاءهم بانفصال موجودي عن بعضهم البعض، بالتالي فالتاريخ هو عملية يدرك الإنسان من خلالها بوصفهم موجودات عقلانية ذات وعي ذاتي بأنهم آلهة، وبأن الإله هو ما يأتي من خلالهم وفيهم، وبأن العقلانية ذاتها التي يجدونها في ذواتهم هي حاضرة في العالم الطبيعي. وهذا ما يجعل فكر هيغل على إثر ذلك جهدًا شاملًا لحل التناقضات التي أقلقت الفكر الحداثي منذ البداية. إلا أنه وفي نظره فتحقيق مثل هذا التوفيق ليس نتاجًا لتخطيطه أو إرادته هو أو أي شخص بل هي أثر لـ«مكر العقل». وهذا ما يجعل الغاية والسبيل للتطور التاريخي مقررة مسبقًا ومتجذرة في الوعي الذاتي للطبيعة والروح ذاتها، وعلى هذه الأسس فقد اعتقد بقدرته على إظهار أن التاريخ كان في طريقه للنهاية، وبعدم ضرورة أية جهود ثورية جديدة لخلق أفضل نظام بشري ممكن.

سيطرت رؤية هيغل الهائلة عن التوفيقية معظم الحياة الأوروبية في الفترة ما بين 1820 و1848، ولكنها تداعت بشكل متزايد وبدأت بخسارة سيطرتها بشكل سريع على الذهن الأوروبي في السنوات التالية، وهناك عدد من الأسباب لذلك. أولها هو أن الأسس التكهنية للتوفيقية الهيجيلية بين الإنسان والطبيعة والإله لم تكن واضحة واعتبرت شكلًا من الاتحاد الصوفي. ثانيًا، قوّض مفهومه عن الطبيعة بشكل متكرر من قبل اكتشافات العلم الطبيعي[46]. وأخيرًا وأكثر الأسباب أهمية هو تنبؤه بأن الدول الأوروبية الحالية وبشكل حتمي ستتطور إلى ملكيات أكثر ليبرالية دستوريًا، وهذا ما تعارض مع فشل الثورات عام1848.

تحوّل أكثر تابعي هيغل المحافظين بعد عام 1484 عن الموجة الليبرالية إلى القومية الرومانسية (وفي القرن العشرين إلى الفاشية والنازية). بينما نحى أكثر تابعيه أصولية وعلى النقيض نحو العدمية أو الشعبوية (تشيرنفسكي، بيزاريف)، والأناركية (باكونين) والاشتراكية الثورية أو المجتمعية (ماركس، أنجلز). رفض غالبية الهيغليين الأكثر أصولية

المفهوم الهيغلي عن حاجة الحرية العقلانية للتوفيق مع الطبيعة وقبول المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحالية، مجادلين بأن التاريخ عملية غائية لا تنتهي إلا إلى إدراك الحرية المطلقة لكل البشر. اعتقدوا بقدرتهم على إثبات حتمية هذه الغاية بشكل علمي، وكنتيجة لذلك فقد اعتقدوا بأن السعي لمثل هذا التحرر كان واجبًا أخلاقيًا وبأن أمثال هيغل ممن قالوا بمفهوم أكثر محدودية للحرية كانوا منعزلين أو مثالين برجوازيين يسعون إلى الحفاظ على الوضع الراهن. وعلى إثر ذلك فقد تحولوا إلى رؤية حول الحرية أكثر أصولية من الأصولية الحالية، والتي تتوخى الحرية المطلقة للبشرية جمعاء. فتصوروا بدلًا من العالم الموجود عالمًا يكون فيه الجميع قادرين على كل ما أرادوه، أن يقوموا «بالصيد صباحًا، وصيد السمك ظهرًا، ويكونوا نقادًا بارعين في الليل». مع ذلك فإن مثل هذه الحرية والرخاء لا يمكن أن تتحقق إذا كانت الحرية طبيعة متسيدًا عليها بالكامل. ولتحقيق مثل هذه الغاية، اعتقدوا بضرورة تحرير القوى الإنتاجية البشرية من خلال إسقاط النظام الاجتماعي والسياسي الحالي ثوريًا. وبهذه الطريقة تزال القيود الاصطناعية على القوة الإنتاجية للتقنية وتنتج الوفرة الغزيرة وتنتهي العازة. بالتالي فقد هجر الهيغليون الأصوليون المفهوم القائل بأن البشرية قد حققت غايتها التاريخية، والتي كانت في تصورهم قريبة ولكنها لن تتحقق إلا من خلال عنف رهيب أخير. وبهذه الطريقة عاد هؤلاء الأصوليون إلى السياسية المليارية التي سعى هيغل إلى تقييدها. إلا أنه ومن خلال قيامهم بذلك فقد عادوا أيضًا إلى الروح المتفائلة لعصر التنوير حول التقدم البشري، والذي ميّز الفكر التاريخي المبكر ولعب دورًا مهمًا في تطرف الثورة.

تزعزعت هذه النظرة للتاريخ كتقدمي بشكل كبير من خلال الأحـداث الجائحة للنصف الأول من القرن العشرين والحرب العالمية والكساد العظيم وصعود الشمولية والهولوكوست. ما الخطأ هنا؟ إن الحداثة التي بدت على أعتاب تأمين الأمان العالمي وتحرير البشر من كل أشكال الطغيان وصنع ازدهار بشري غير مسبوق، انتهت في الحقيقة إلى بربرية لم تعهد في التجربة البشرية السابقة. أصبحت الأدوات التي اعتبرت بشكل كلي مصدرًا للازدهار البشري مصدرًا للخراب البشري غير المعهود. أخيرًا، أثبتت السياسة البشرية وسيلة لرق الإنسان وانحلاله. كان الرعب الذي أثير بسبب الأحداث الجائحة هذه عارمة لدرجة أنها لم تقوّض فكرة التقدمية والتنوير فحسب، بل فكرة الحداثة ومفهوم الحضارة الغربية بذاتها.

وجد في قلب هذه المسائل تناقضات لم تحل عصفت بالفكر الحديث منذ البداية. كانت الفكرة الحداثية عن التاريخ محاولة للتوفيق بين الحرية والضرورة، ولكن وكما أظهر كانط بأن مثل هذه التوفيقية مستحيلة. فُهمت الحرية كغاية للتاريخ، ولكن التاريخ ذاته تم تصوره كعملية ضرورية، ولنضع هذه المسألة ضمن اصطلاحات المحاججة السابقة، فقد تم تصور التاريخ بشكل بيليجاني كمنتج للإرادة البشرية الحرة، ولكن وفي الوقت ذاته تم تصور انكشاف التاريخ كأمر موجّه من قبل «اليد الخفية»، أو «دهاء العقل» ، أو من خلال «الضرورة الدياليكتية». إن الحقيقة بأن هذه الحركة قد تم تصورها كحركة ضرورية أو مقدرة سلفًا هو دلالة على الافتراضات اللاهوتية الكامنة التي تتضمن داخل مثل هذه الرؤية للتغير. هذه الرؤية وكما رأينا تتعارض مع المفهوم القائل بأن فعل البشر حر. وهذا التناقض مع ذلك ليس جليٌ ولا هو مثير للمشاكل عمليًا عندما تبدوا الأشياء، وكأنها تتحرك نحو اتجاه إيجابي. بالتالي وما دام التاريخ يرى بوصفه «قدرًا متجليًا»، أو «انتشار الحضارة»، أو «انبثاق الإله من خلال العالم» (كما يقول هيغل)، كل هذا لم يكن مقلقاً. قوضت سلسلة الكوارث التي قضَّت مضاجع البشرية في القرن العشرين هذا المفهوم الإيجابي أو التقدمي عن التاريخ. من خلال هذا المنظور، بدت اليد الخفية أقرب إلى يد الشيطان منها ليد الإله، وأصبحت براعة العقل أقرب إلى مكر شرير لشيطان مخادع منها إلى كونها إرادة إله رحيم، وأصبحت الضرورة الدياليكتية أقرب إلى سلاسل الطاغية الحديدية منها إلى نهج الحرية. باختصار، قامت الرؤية البيلجيانية للتاريخ بوصفه منتجًا للإرادة البشرية الطريق في زحام هذه الأوقات العصيبة بإفساح المجال لرؤية أكثر مانوية للتغيّر التاريخي، والذي رأى الأفراد بوصفهم تروسًا في آلة أو لحظات في مسار غائي غير بشري.

لم تكن مثل هذه الرؤية للتاريخ أمرًا حادثًا، فقد رأى مفكرو التنوير المضاد مثل روسو في القرن الثامن عشر بأن تطور الفنون والعلم لن يحسّن من حال البشر فحسب، بل سيجعلهم في حالة أسوأ، حارمًا إياهم من الوجود الطبيعي السعيد، ومستبدلًا إياه بحياة تعصف الصراعات بها بشكل بائس ومنفّر في المجتمع الحديث. استمرت عوامل التنوير المضاد للرؤية التاريخية في فكر المفكرين من أمثال توكفيل الذي لاحظ الجانب المظلم مما رأوه تقدمًا بشريًا. وأكثر أهمية من هذا ملاحظة التاريخ بشكل أكثر تشاؤمًا من قبل مفكري أواخر القرن التاسع عشر من أمثال نيتشه. يرى التاريخ الأوروبي من خلال النظرة بأنه في حالة انحطاط منذ أفلاطون، على الرغم من أمله أن تنعكس عملية الانحطاط هذه من خلال

فعل إرادة ضخم، إلا أنه علم بأن الإنحطاط والتدهور ما زال مستمرًا وفي انتشار. ومن خلال الاعتماد على هذه الرؤية وعلى أعقاب الحرب العالمية الأولى قام مفكرون من أمثال سبينجلر (انحدار الغرب)، وهوسرل (أزمة العلوم الغربية)، وهايدجر قاموا بتقديم صورة أكثر سوداوية لقدر التاريخ وللإنسانية الغربية. رأى هايدغر بأن الإنسانية الغربية في انحطاط مستمر منذ زمن ما قبل سقراط، بل إن الغربيين قد تغولوا في أعماق لم يقدروا معها على إدراك انحطاطهم. وفي هذه الرؤية يعتقد البشر بأنهم سيتسيدون ويتحكمون بالطبيعة بينما هم في الواقع كانوا خاضعين للتقنية التي تصوروا أنها وسيلتهم نحو التحرر. لقد قامت هذه التقنية بتحويل الإنسان مجرد مادة خام لأجل الأغراض الإنتاجية، والتي هي في ذاتها سعي لا هدف له ولا فائدة إلا لتحصيل إنتاج أكثر. وهنا تنكشف الرؤية المانوية للقوة الشيطانية الكامنة في قلب الأشياء وهي مما أقلقت لوثر وعادت للظهور في عدد من الحالات في تطور الحداثة بوصفها القوة المسيطرة وراء التاريخ.

كانت لفكرة التاريخ أصولها في محاولة فهم المشروع الحداثي على ضوء التناقضات التي أصبحت ظاهرة بشكل متزايد في عصر التنوير. مع ذلك فقد تصدعت فكرة التاريخ في ذاتها بسبب التناقضات نفسها، إلى جانب تأرجحها بين مفهوم الحرية الفردية البيليجاني ومفهوم الحتمية الجوهري المانوي. نرى ذلك في تطور التاريخ بوصفه تفسيرًا يحل محل الفلسفة والميتافيزيقيا في القرب التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولكن أيضًا في الجهود المستمرة لفهم الحداثة، وهذا ظاهر بشكل خاص في النقاشات الدائرة حول العولمة التي نبدأ بها نقاشنا.

اتكأت الصورة الابتدائية للعولمة التي هيمنت على الفترة التي أعقبت سقوط جدار برلين على رؤية ليبرالية للتاريخ والمجتمع، والتي لاحظت التطور البشري كنتيجة للتفاعلات المتشابكة للبشر، والمتصلة بالتبادل الحر والتواصل الفوري. لقد كانت هذه رؤية ليبرالية اعتقد العديد بقدرتها على صنع سلام عالمي وحرية ورخاء. اعتمدت هذه النظرة الإيجابية للعولمة على إيمان باليد المخفية للسوق الحر، وعلى شعور بأن ديالكتيك التاريخ قد وصل أخيرًا إلى غايته التي توقعها هيغل. تصوّر من تبنى هذه النظرة اقتصادًا عالميًا، تسامحًا متناميًا لكل أنواع الفروقات، نهاية للاضطهاد وإدراك حقوق الإنسان، انتشارًا لحكومات الديموقراطية، وتبادلًا حضاريًا سلميًا ومثمرًا. إلا أن أعداء العولمة على العكس رأوا هذه العملية بوصفها مستثارة لا من قبل الخيارات الحرة للأفراد، بل من قبل منطق الرأسمالية

العالمية، أو الطلب على التقنية العالمية، أو الحاجة للإمبريالية الأميركية[47]. لا تقود العولمة من خلال هذه النظرة المانوية - كما تفهم عادة بوصفها انتصارًا على الرأسمال العالمي - إلى السلام، الحرية والرخاء بل إلى الحرب، العبودية والإفقار الاقتصادي. تقوم الرأسمالية بمأسسة اللامساواة، تحضّ على العبودية للعمل المأجور، تدعم الأنظمة الشمولية، تقوض البناء الاجتماعي التقليدي، تسحق ثقافات السكان الأصليين، وتسلب الطبيعة. على الرغم من تناقض هاتين الرؤيتين بشكل جذري، إلا أنهما يشتركان في عدد من القيم المشتركة. يعكس خلافهم الرؤى المتناظرة التي لاحظناها من خلال نقاشنا، وتصور بهذه الطريقة الالتزامات الميتافيزيقية/ اللاهوتية الكامنة في ما نفكر وما نفعل.

على قدر ما يبدو من تنافر بين أعداء العولمة وأنصارها، إلا أنهم يظلون بشكل عام داخل مجال الحضارة الغربية. فهم على سبيل المثال يتشاركون اعتقادًا بقيمية التسامح، السلام، الحرية، المساواة، الحقوق والرخاء والحكم الذاتي. ولا يختلفون إلا حول ما إذا كانت العلمانية ستنتج هذه القيم وإن فعلت فهل ستقسم بعدل.

أنتجت هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ردود فعل متنوعة بين أعداء العولمة ومناصريها. كانت الهجمات بالنسبة لمن اتخذوا موقفًا ليبراليًا من العولمة من صنع متعصبين دينيين جهلاء امتلكوا الرغبة لعرقلة العولمة وانتشار الليبرالية في مجتمعاتهم التقليدية. بدى الحل جليًا لهم - أن يقوموا بمحي أو تحييد هؤلاء المتعصبين حتى تقوم الجموع في العالم الإسلامي بالاستمرار بالسعي إلى حياة أفضل من خلال المشاركة في الاقتصاد العالمي، والانضمام إلى المسيرة نحو الحداثة. أما من عارض العولمة فقد كانوا على العكس يرون الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر كشكل من المقاومة الشرعية أو على الأقل المفهومة من أجل تحقيق العدالة العالمية، كرد من قبل من تم استغلالهم من قبل نظام الرأسمالية العالمي والهيمنة الأميركية. بدى الحل من خلال هذه النظرة لمشكلة الإرهاب هي في إنهاء الإمبريالية الأميركية والدعم الأميركي للحكومات الشمولية في العالم النامي. مع ذلك فقد وجد الطرفان في هذا النقاش صعوبة في المحافظة على تفسيراتهم في مواجهة التطورات المتعاقبة. لقد بدى جليًا تفضيل المعتقدات والتقاليد الإسلامية وانتشارها أكثر مما اعتقد الليبراليون المدافعون عن العولمة بداية، إلى جانب أنه أصبح من البديهي قيم الكثير من الأصوليين الإسلاميين - عدم التسامح مع اختلاف الطوائف وسبل الحياة المختلفة، إنكار حقوق المرأة، وتفضيل الحكم الديني - هي في تناقض جذري مع المعتقدات الجوهرية

لأعداء العولمة. وهذا ما جعل فشل التفسيران الاثنان يشير إلى حاجتنا للبحث في سؤال الإسلام والغرب بشكل أكثر دقة.

إن الحجة المستعرضة في هذا الكتاب تقدم جهدًا أولًا للتصالح مع الالتزامات اللاهوتية/ الميتافيزيقية المضمنة والتي تميّز تراثنا الكامن في غالبه. لن نتعامل مع الإسلام بشكل جدي إلا إذا أدركنا الطرق التي تكون فيها رؤى المسلمين متوازية ومتقاطعة ومنحرفة عن رؤانا. بالتالي فعن طريق التصالح مع تراثنا نحن نستطيع أن نأمل في تحويل التصادم الحالي بين الحضارتين إلى مواجهة مثمرة ومؤلمة بلا شك في بعض الأحيان بين المعتقدات والأفكار. يجب علينا أن نجتهد، لأننا إن لم نفعل ذلك فنحن محكومون بصراع من نوع مختلف، ليس في عالم الأفكار بل في «عالم حالك تتجاحه نداءات الصراع والحروب، حين تتصادم جيوش الجهل ليلًا»[48].

الهوامش

(1) مر مأزق نزوح السكان المحافظين الذي نزحوا نحو كندا وإنكلترا بلا ملاحظة في المخيال العام للمثقفين الأوروبيين.

(2) استعمل مصطلح «التنوير» لأول مرة في اللغة الإنكليزية عام 1856 من قبل جيمس هيتشينسون في كتابه: «سر هيغل». معزيًا فيه مصطلح وحدة الوجود والإلحاد والربوبية وكل أشكال الاعتقاد إلى عصر التنوير. إلا أنه وفي عام 1889 فقط قام إدوارد كايرد بالإحالة إلى عصر التنوير.

The Critical Philosophy of Kant, 2 vols. (New York: Macmillan, 1889), 1:69.

(3) Milton, **Paradise Lost**, 11.113 _ 15.

(4) Addison, **Spectator**, no. 419, July 1, 1712, **paragraph** 5.

(5) Francis Bacon, The New Organon and Related Writings, ed. F. H. Anderson (New York: Macmillan, 1960), 5 _ 6.

(6) Thomas Hobbes, Leviathan, ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), 26.

(7) G. W. F. Hegel, **Sämmtliche Werke, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel**,

(8) vols. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970), 12:521.

8. Jean d'Alembert, **Mélanges de Littérature, d'Histoire, et de Philosophie**, 6 vols. (Amsterdam: Zacharie Chatelain et fi ls, 1759), 4:3.

(9) Immanuel Kant, Was heisst Aufk lärung?, in Gesammelte Schrift en, ed. Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaft en (Berlin: Reimer, 1900 _), 8:3.

(10) Ibid., 8:36.

(11) Ibid., 8:40.

(12) Kant, **Gesammelte Schrift en**, 12:257 _ 58.

(13) Ibid., A410/B437 _ A411/B438.

(14) عدد سيسرو عدة طرق تقليدية قد يتحقق ذلك بها. يشير سيسرو إلى عشر وسائل مختلفة لحل التناقضات. يتجاهل كانط هذه الحلول وينحي إلى طريقة دايالكتيكية. فيما يتعلق بذلك، راجع:

«Philosophy and Rhetoric in Kant's Third Antinomy», **Political Science Reviewer** 30 (2001): 7 _ 33.

(15) لنقاش مفصل حول قبول كانط ونقدة في الجيل التالي للمفكرين الألمانيين، راجع:

Frederick C. Beiser, **The Fate of Reason: German Philosophyfrom Kant to Fichte** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

(16) بدت أفكارهم في هذا العداد أقرب إلى الفلسفية منها إلى اللاهوتية، كما يرى شتراوس وغيره. أو لنتحدث عنها بطريقة أخرى، فلم تكن أفكارهم لاهوتية على الطريقة التي كانت عليه في الفكر المدرسي والإصلاحي. مع ذلك وعلى مستوى مختلف، فقد كان فهمهم للطبيعة في أساسه لاهوتيًا على ما ناقشناه قبلًا.

(17) On this point see my **«Descartes and the Question of Toleration»**, in Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration, ed. Alan Levine (Lanthan, Md.: Rowman and Littlefi eld, 1999).

(18) Richard Tuck, **«Hobbes and Descartes»**, in Perspectives on Th omas Hobbes, ed. G. A. J. Rogers and Alan Ryan (Oxford: Clarendon Press, 1988), 15 _ 30.

(19) كانت الطريقة التي بني عليها التقديم على طرفي هذا النقاش بمقاييس من قبل فهم المتحاورين لقراء العمل. فقد كان على ديكارت والذي كان موقفه فيما يتعلق بالحرية البشرية قريبًا من الموقف الأرميني، كان عليه أن يمشي حذرًا على خطوط بين قراءه الكاثوليك في فرنسا وقراءه الكالفينيين في هولندا. فيما كان هوبز والذي كان موقفه فيما يتعلق بالحرية وضعه في موقف أقرب إلى الكالفينيين وفي موقف مضاد من الكاثوليك والأرمانيين، كان في موقف أصعب وذلك لأنه كان يعيش في المنفى في فرنسا الكاثوليكية بين أرمانيي وكاثوليك البلاط، ومع تعاطف الأمراء الذي جعله في موقف معارض للكالفيين المتقاربين مذهبيًا في إنكلترا.

(20) مما لا شك فيه أن ديكارت أحيي من أجل تجنب النقاش الصريح حول دعواه بأن الإله كان مخادعًا لأن ذلك مما يضعه في موقف مضاد للكنيسة الكاثوليكية.

(21) AT 7:57; CSM 2:40 (for abbreviations, see chap. 1, n. 58).

(22) Replies, AT 7:367 _ 68; CSM 2:253.

(23) كما لاحظنا فحتى هوبز توقف عن اعتبار اللاهوت كجزء من العلم.

(24) في عام 1896 أشار جايكوب هوليوك أن: «العلمانية قانون واجب في هذه الحياة، أسست على اعتبارات بشرية بحتة، مخصصة بشكل رئيسي لمن يجدون في اللاهوت عدم موثوقية وفعالية وغير قابلة للاعتقاد».

(25) فيما يخص ذلك طالع:

Alexander Koyré, **From Closed World to Infi nite Universe** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957).

(26) دوفع عن هذا المفهوم المتعلق بالعولمة بشكل متكرر. راجع:

Peter Berger, **The Sacred Canopy** (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967); Brian R. Wilson, **Religion and Secular Society** (London: Watts, 1966); David Martin, A General Theory of

Secularization (Oxford: Blackwell, 1978); and Steve Bruce, **God Is Dead:Secularization in the West** (Oxford: Black well, 2002).

(27) كان هذا الرأي الذي توصل له مارتنيخ والذي كان ميالًا لأهمية الدين عند هوبز.

The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 337 _ 48.

(28) تعد هذه الإشكالية هي جوهر النقاش الدائر حول طبيعة العولمة بين كارل لويث وهانز بلومبيرغ. يستعرض لويث في كتابه: «**العقل في التاريخ**» العالم الحديث بوصفه مشروعًا مسيحيًا في جوهره، يهدف إلى إدراك الألفية من خلال سبل علمانية، بينما كان بلومبيرغ على النقيض يرى أنه على الرغم من أن عددًا من العوامل في الحداثة تظهر جذرًا مسيحية، إلا أن هذه التشابهات لا تعدو كونها شكلية، فنتاج الحداثة هو في «إعادة شغر» المواقف والآراء المسيحية المتروكة. تصبح في الحداثة في نظره ليست نتاجًا لمحاولة تحصيل الغايات المسيحية بواسطة وسائل غير مسيحية، بل هي في الآثار الناجمة عن السلوك الجديد عن «إثبات الذات». من خلال تحليلاتهم المختلفة تظهر مفاهيم عن طبيعة ومدى الحداثة. يرى لويث أن الحداثة قد بلغت أوجها في مشاريع عقيدة الألفية المسيحية الخاصة بالشمولية، بينما يرى بلومبيرغ جوهر الحداثة في عصر التنوير. إن الحجة المقدمة في الفصول التالية تتعاطف مع تصوير بلومبيرغ للأزمة الإسمانية في أواخر العصور الوسطى، ولكنها ترى الأهمية المستمرة للعوامل اللاهوتية في الحداثة كأكثر من كونها شكلية. ومن هذه الجهة فهي تشارك اهتمام لويث من أن الأصولية اللاهوتية التي لعبت دورًا مهمًا في حروب الدين لم تنقح من خلال الالتفاتة الحديثة تجاه الطبيعة، وظلت خطرًا كامنًا على العالم الحديث وفي أحيان لم تكن كامنة جدًا. على النقيض من بلومبيرغ، يرى فوجلين بأن الحداثة لم تكن نهاية للتوجه الغنوصي بل كان تجسيدًا له. فهو يرى ضرورة التفريق بين التوجه الغنوصي، وهو المسؤول عن الفظائع الحاصلة في الحداثة، عن المسيحية الأصيلة التي لا تزال تعمل على أقل تقدير كحل. في المقابل لا يزال لويث مقتنع بعدم وجود حل مسيحي ممكن، وبالتالي يعتقد بأن إشكالات الحداثة لا يمكن أن تحل إلا من خلال التحول نحو نظرية قانونية طبيعية غير مسيحية مثل الرواقية.

(29) ولهذا عواقب مهلكة كما بينتها في كتابي: «**العدمية قبل نيتشه**».

(30) Alexander Pope, Essay on Man, 2.1. On this point see, **Ernst Cassirer, The Philosophyof the Enlightenment**, trans. Fritz Koelln and James Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951), 5.

(31) Patrick Riley, **The General Will Before Rousseau** (Princeton: Princeton University Press, 1986).

(32) لا توجد مغالطة طبيعية لمن يرون الإرادة الإلهية فوق الطبيعة، وحتى مع تلاشي هذه الإرادة إلى شكل من الغموض لا تزال ملامح الخيرية الإلهية باقية. وهذا لا يتبين كما هو حاصل في الحركة الحداثية البيئية التي تأتي من تبريرات ترتكز على المركزية البشرية إلى قراءة للقيمة المستقلة للعالم الطبيعي ترتكز على وحدة الوجود.

(33) Cassirer, **Philosophy of Enlightenment**, 134.

(34) هذه العلمانية البيلحانية بلا شك لا تدرك أو تتذكر أصولها. فالحداثة على الأقل في شكلها الديكارتي، تتصور بأنها هي من تخلق ذاتها. وهذه الادعاءات هي ما جعلت بلومبرغ يتوهم في تصوره أن الحداثة تأسست من خلال إثبات ذاتها أو الاستقلال بدلًا من موروثها الديكارتي. نعم هناك عدد من الحداثيين ممن يعتقدون ذلك، ولكن ما حاولنا إظهاره في المحاججة السالفة هو أن مثل هذا القول لا يصح إلى إذا كان نتاجًا لتطور طويل داخل المسيحية.

(35) see Michael Oakeshott, Rationalism and Politics and Other Essays (Indianapolis: Liberty Press, 1991), 5 _ 42.

(36) On this point see also Denis Diderot, Jack the Fatalist and His Master, trans. Wesley D. Camp (New York: Peter Lang, 1984).

(37) لمراجعة قراءة موسعة شاملة لأهمية الخوف من المؤامرة في الثورة الفرنسية راجع:

François Furet, **Penser la Révolution française** (Paris: Gallimard, 1978); Lynne Hunt, Politics, **Culture and Class in the French Revolution** (Berkeley and Los Angeles: University of CaliforniaPress, 1984); Marisa Linton, Conspiracy in the French Revolution (Manchester:Manchester University Press, 2007).

(38) The Baroness de Staël, **Considerations on the Principal Events of the French Revolution**,3 vols. (London: Baldwin, Cradock, and Joy, 1818), 1:122.

اعتقد روسو بأن كل الأفعال الأخلاقية كانت على انسجام مع الإرادة العامة، ولكنه رأى وجود عدد كبير من الأفعال البشرية لا يمكن وصفها بالأخلاقية أو غير الأخلاقية. أصبح اليعقوبيون الذين خلفوه مقتنعين بأن كل الأفعال التي ليست على انسجام مع الإرادة العامة هي أفعال لا أخلاقية. وهذا توسع في محاججة روسو كان سيرفضه بلا تأكيد.

(39) On this point see Albert Camus, **The Rebel: An Essay on Man in Revolt, trans. Anthony Bower** (New York, Random House, 1956), 112 _ 32.

هناك عدد من الأمثلة خلال الحروب الدينية. مع ذلك فمن المهم أن نفرق بين من تصوروا أنفسهم ملهمين من قبل الإله أو يتصرفون كوكلاء على أرضه، وبين من تصوروا أنفسهم مقدسين أو يمتلكون قدرات إلهية.

(40) لمزيد من النقاشات المفصلة حول هذه القضايا راجع كتبي:

Nihilism Before Nietzsche and Hegel, Heidegger, and the Ground of History, and **«The Search for Immediacy and the Problem of the Political in Existentialism and Phenomenology»**,

(41) لاحظ نيشته أن تطور العلم بوصفه تحول ميتافيزيقي: «إن الإيمان بكرامة الإنسان وتفرده وعدم إمكانية الاستعاضة عنه هو أمر قديم _ أصبح الإنسان حيوانًا بشكل حرفي وبدون تحفظ بعد أن كان كما تقول الأديان أشبه بالإله (ابن الإله، إنسان _ إله).

(42) من الجلي أن الدفاع عن هذا الادعاء قد يتطلب شكلًا أكبر مما استعرض هنا. وبدلًا من توفير هذه المحاججة دعوني أعطي مثالًا واحدًا. تواجه القراءات الطبعانية الصعوبة التي أشار لها كانط في تناقضه الثالث، لأن التفسيرات التي تعتمد على تسلسل لا نهائي من الأسباب التي تنتهك مبدأ العقل العلمي، ألا وهو أنها تقر بعدم وجود سبب نهائي بالتالي فلا وجود لتفسير نهائي. ونحن نجد مثل هذه القراءة مرضية، وذلك لأننا نتخيل أن هذه السلسلة ستنتهي أو تستكمل، بينما هي في الحقيقة تختفي في ضباب الزمن. ومن أجل تخفيف حدة هذه الإشكالية، قام علماء الكون المعاصرون بتبني نظرية لأصل الكون معتمدين على مفهوم انفجار عظيم ابتدأ كل شيء. على الرغم من أن هذه القراءة ممكنة (وتفسير كثيرًا مما نمتلك من بيانات) إلا أنها لا يمكن أن تصل إلى أبعد من ذلك، فهي لا تفسر سبب هذا الانفجار نفسه. وبالاعتماد على ميكانيكا الكم، قام علماء الكون بمحاولة قراءة هذا الحدث الرئيسي بوصفه (شذوذ كمي). على الرغم من أن احتمالية هذا الشذوذ تتسق مع نظرية الكم، إلا أن قدرتها التفسيرية تعادل القول بأن «الأشياء تحدث» أو «المعجزات تحدث». إن شبح الحرية المتعالية (إذا ما استعملنا اصطلاح كانط) أو قدرة الإله غير المدركة (إذا ما استعملنا اصطلاح المسيحية) هو على إثر ذلك يغطي كل القراءات هذه فيما يتعلق بالبدايات. إن الأثر المستمر لمثل هذه الافتراضات اللاهوتية والميتافيزيقية يظل محجوبًا عن العلم ذاته.

(43) إن حدود استقلال هذا المفهوم المتعلق بتقدير أولي على المفهوم القائل بوجود تقدير مستبق يصبح واضحًا عندما تتم مقارنته بالقراءة الحديثة لتجلي الأحداث في الزمن عند الإسمانية، أو في نظريات الحدوث الإسلامية كما سأقوم بمناقشة ذلك بشكل مختصر لاحقاً. على سبيل المثال، يعتمد العلم الحديث في علمه الكوني على ارتباط سلسلة من

العلل الثانوية ولكنه ينكر العلة الأولية التي تجعل مثل هذا الارتباط ليس ممكنًا فحسب بل ضروريًا. إن القول بوجود مثل هذا الارتباط وبالتالي وجود وحدة أو هوية لهذه التسلسلات هو مجرد فرضية، ولكنه افتراض مدفون بشكل عميق حتى نسينا أصوله اللاهوتية.

(44) Republic 546a.

(45) بدأ التاريخ بهذه الطريقة الحلول محل الفلسفة كمقاربة للكل في أذهان الناس.

(46) بالتالي فحتى الهيغليون الجدد مثل بينيديتو كروس بدأ من خلال هذا الافتراض بأن الفلسفة عن الطبيعة كانت غير قابلة للإدراك. فيما يتعلق بالانفكاك عن فلسفة هيغل اقرأ:

Karl Löwith, **From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought** (New York: Columbia University Press, 1991); and Terry Pinkard, German Philosophy, 1760 _ 1860: The Legacy of Idealism (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

(47) إن هذه الرؤية المروعة للعولمة تجد جذورها في ما بعد البنيوية، والتي هي أيضًا متورطة في اللاهوت الكامن داخل الحداثة. معتمدين على سوسور، ارتأى بنيويون من أمثال ليو شتراوس وألتوسير ولاكان بأن الحضارة والحياة الاقتصادية والعقل يجب أن تفهم وفقًا للنمط اللغوي بوصفها نظمًا اجتماعية مستقلة بذاتها. رافضين بذلك التفسيرات الوظيفية التي تركز على الغايات والأغراض والتفسيرات السببية التي التفتت إلى الرغبة والخيار، بدلًا من ذلك التفتوا إلى البنى والممارسات وأنظمة الحياة الاجتماعية. وهذا التوجه لم يدع مجالًا للحرية الفردية. وعلى النقيض من تركيز سارتر على الحرية البشرية، قاموا بالتركيز على الطرق التي تقوم بها البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بإعادة إنتاج ذواتها من خلال احتواء البشر داخل أدوار اجتماعية. كان عملهم من خلال هذا المعنى مضادًا للإنسانية. إلى جانب رفضهم لمفهوم التطور التاريخي. بينما كان الماركسيون الأوائل يتصورون البنى المتطورة الخاصة بالحياة الاجتماعية _ السياسية كنتاج لعملية تطور تاريخية عالمية، كان البنيويون يتصورون بأن كل حضارة لها خصوصيتها واستقلالها. انتقل الجيل السالف لحركة ما بعد البنيوية نحو منحى أكثر أصولية. فقد قاموا برفض العالمية والعقلانية والتنوير وكل السياقات الكبرى سواء كانوا يروجون للتقدمية أو مفهوم الأمة والشعب أو الطبقة العاملة. فقد كانت هذه المفاهيم في نظرهم جزءًا لا يتجزأ من الإمبريالية الغربية التي سعت إلى السيطرة على الدول الأقل تطورًا من خلال دائرة الرأسمالية العالمية. شجب كل من دريدا وباودريلارد وباديو وجيجيك وليوتارد وغيرهم كل مفاهيم المركزية الأوروبية ومركزية اللغة ومركزية الفالوس وكل أشكال التسلط الليبرالي بوصفها بنى تحكم شمولية. وعلى النقيض من سيطرة الحضارة الغربية والرأسمالية العالمية، فقد روجوا لحضارات العالم الثالث والحضارات المهمشة في العالم الأول. بقدر تشكل الإنسان عن طريق البنى اللغوية والاجتماعية، إلا أنه من الصعوبة بالنسبة لهم إيجاد سبب للدعوة للتغيير السياسي. بالتالي بدت ما بعد البنيوية تسلك مسلكًا تصوفيًا. إلا أن الموقف كان على تناقض مع التزامهم بالعدالة. في سبيلهم لتحصيل حل لهذه التناقضات، تحولوا نحو اللاهوت السياسي. لاحظ البنيويون منذ البداية ضرورة وجود بنى متعالية مجردة وذلك لعدم إمكان هذه البنى إنتاج ذواتها. أيًا كانت هذه العوامل المتعالية فهي في نظرهم كانت مقاومة للرمزية، بالتالي فلا يمكن أن تدرك أو يعاد تمثيلها في اللغة. من خلال الاعتماد على مفهوم هيغل عن الغيرية الراديكالية للوجود، وعلى أعمال ليفيانز وبنجامين، تُصور هذا العامل المتعالي بوصفة the Real عند لاكان، أو المحال عند ديريدا، أو السامي عند جيجيك. وجد ما بعد البنيويون طريقًا إلى ما يشبه المفهوم المسيحي أو اليهودي للمتعالي أو الإله الكامن. وهذا الإله الكامن كان هو الأساس للاهوتهم السياسي، والذي اعتمد بشكل كبير على كارل شميتن والذي كان في أصله غنوصي. كل شيء داخل نطاق البنى اللغوية والاجتماعية كان مقررًا مسبقًا من خلال اختلافها عن كل شيء آخر. مع ذلك لم يكن المتعالي في ذاته موضوعًا للتعارضات والانقسامات. وكما رأى لاكان، فالإجابة ليست في التمايز بل كما يقول دريدا هي في العدالة اللامتناهية. فهو «المعلوم» على أي حال من خلال أدوات الثورة. لا يمكن للبشر أن يكتشفوا أو يستشعروا

أو يستنتجوها، بل عليهم أن ينتظروا وصولها. بهذه الطريقة قبل أغلب ما بعد البنيويون قول هايدغر بأن «الإله» هو وحده من يستطيع إنقاذنا. فواجبهم أن يجدوا العالم السحري الذي يستطيع استحضار هذا «الإله». بالتالي أمل لاكان بأن تعطي نصوصه للقارىء تجربة روحية تفتح الباب له نحو تجربة من التعالي. يطمح جيجيك لآمال مشابهة في أن يستدعي عمله السمو إلى العالم الرمزي، بالتالي يؤمن بذلك الأساس من أجل تحول النظام الشمولي الاجتماعي القائم. إن الدافع الغنوصي في هذا العمل جلي واضح. متى ما ظهر المتعالي داخل العالم الرمزي، فسيكون عرضة لقوانين المتضادات الثنائية التي تحكم هذا العالم. وفي هذا السياق، فمفهوم شميت عن ضرورة التناقضات ودور العدو يعتبر مهماً. فجيجيك على سبيل المثال يرى بأن القائد الجديد الذي سيكون قادرًا على تحويل النظام القائم لا يمكن إلا أن يأتي في مقابل «يهودي» جديد (أو بنية مثيلة له) والذي سيظل الآخر المعادي له الذي يجب أن يكبت. يصبح اللاهوت السياسي الخاص بما بعد البنيوية بهذه الطريقة ليس مجرد شكلًا غنوصيًا بل مانويًا. وبهذا الطريقة يكون التضاد الحاصل بين الليبرالية والمابعد حداثة إعادة تقمص للتضاد بين البيلحانية والمانوية والتي رأيناها بداية في إراسموس ولوثر والتي ظلت صامتة في جوهر الحداثة. من أجل الحصول على مقدمة مختصرة لتطور المابعد بنيوية اقرأ:

Mark Lilla, «**The Politics of Jacques Derrida**», The New York Review of Books, June 25, 1998, 36 _ 41. For a more extensive account see François Dosse, History of Structuralism, trans. DeborahGlassman, 2 vols. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). See also Claudia Breger, «**The Leader's Two Bodies: Slavoj Zˇ izˇek's Postmodern Political Theology**», Diacritics 31, no. 1 (2001): 73 _ 90.

(48) Matthew Arnold «**Dover Beach**».

خاتمة

يتذكرها كما لو كانت أمس، كان طالبًا شابًا في المدرسة النظامية في بغداد أعظم مدن العالم. نضج مبكرًا ومشى إلى مدرسته خلال الشوارع والأزقة المظلمة، مارًا على أماكن تحوي أبوابًا حديدة عالية محروسة ليلًا ونهارًا من قبل رجال ضخمي الجثة متسلحين بسيوف حدباء، مارًا على مساجد رخامية بسواري ذهبية متوهجة في الشمس، خلال أسواق مظللة مملوءة بالبضائع من سمرقند وقرطبة ولاهور ومراكش، مزاحمًا حشود المؤمنين وغير المؤمنين ممن يطلقون على هذه المدينة وطنًا لهم. كان في طريقه ليسمع من معلمه الذي يسمونه دليل الإيمان الحق. أمل بأن يصل مبكرًا ليجد مكانًا له بين حشود التلاميذ والباحثين ممن أتوا ليستمعوا للمعلم وهو يتحدث. ولكن غاب في ذلك اليوم ذلك الصوت الناعم الشارح لكلمات الأنبياء وحكمة الفلاسفة. لم يكن معلمه هناك، لم يعلم أحد لماذا. ليعلموا فيما بعد بتعرضه لما منعه عن الأكل أو الشرب أو التحدث. ما الذي تسبب بمثل هذا؟ ابتهلوا بالدعاء إلى الإله الرحيم أن يشفيه، ولكن ومع مرور الأيام لم يعد إلى المدرسة بعد. علموا بعد سنين عدة بأنه تعرض لدين وقنوط. من يستطيع لومه؟ فهناك العديد من الأسباب له ليقنط، فعالمهم كان يتجه إلى الانهيار. تم اغتيال نظام الملك نصير التعليم من قبل قاتل مأجور إسماعيلي إلى جانب موت السلطان السلجوقي ملك شاه الذي جلب السلام والرخاء بعد شكوك تشير إلى تعرضه للتسمم بعد أقل من شهر واحد على ذلك. خلف الاثنين من لم يكن على كفاءة.

غادر معلمهم بغداد هاجرًا كل أعماله الخيرة وسيرته البراقة سائحًا لعشرة أعوام في الغرب من دمشق والقدس إلى الإسكندرية والمدينة المنورة ومكة المكرمة، قبل أن يستقر في بلاد أجداده في طوس في المشرق. وأية سنين كانت هذه السنين! اهتزت الإمبراطورية بسبب الصراعات الداخلية وظهور الغلظة التركمانية في كل مكان، متوعدًا بغزو المؤمنين المسيحيين البربريين لأرجاء الخلافة. وهو كان في قنوط أيضًا، ولكن خلال سياحته، وجد المعلم مسارًا جديداً، استقاه من الصوفية، ولكن فتح عيون كل تابعيه المؤمنين عليه. علمهم

أن يفنوا في الإله أن يجولوا فيما يقبع خلف الكلمات، بنشوة مثل النبي محبوب الإله. والآن وحتى إن فشل حاكمهم وهوجموا من قبل الصليبيين والعلوج، فقد علم بأن الإله إن شاء فسيكون الانتصار حليف المؤمنين، لأن الإله أكبر.

المعلم في هذه المقالة القصيرة هو أبو حامد الغزالي (1085 ـ 1111) ـ قد يكون أكثر الشخصيات تأثيرًا في الإسلام بعد النبي محمد. تيّتم وهو صغير، ودرس الشريعة الإسلامية واللاهوت على يد معلم أشعري، والصوفية على يد سيد في بلده الأم طوس. انضم لاحقًا إلى مجموعة الباحثين في بغداد حول نظام الملك وزير السلطان السلجوقي، والتي ضمت مجموعة من الشخصيات البارزة من أمثال عمر الخيام. أصبح أكثر المفكرين شهرة في عصره، محاطًا بتلامذة وباحثين أتوا من أقاصي الأرض ليسمعوه وهو يتحدث. بعد موت الوزير والفوضى التي تلت ذلك مما وصفناه سابقًا، داهمت الغزالي شكوك لم تجد فسلفته عليها جوابًا. وكما يقول لنا في سيرته الذاتية «المنقذ من الضلال» فقد مر في حالة تأرجح في أوقات غير قادر على الاختيار بين الاستمرار في مهنته الأكاديمية واتباع مسار ديني وصوفي، ولكنه أخيرًا تعرض لأزمة وجدها إشارة لمغادرة العالم الأكاديمي، وتبنّى شكل حياة زاهد واتبع منهاجًا جديدًا. وهذا المنهاج هو ما ساعد في إعادة تشكيل الإسلام.

تطور الإسلام في الفترة التي تلت جعل المسيحية الديانة الرسمية للعالم الروماني، وعلى الرغم من تشاركها مع الأصول الإبراهيمية مع المسيحية، إلا أنها اختلفت عنها في جوانب جوهرية. بداية، لم يوجد هناك مفهوم لإنزال الإنسان من الجنة، وهذا ما يعني عدم الحاجة للخلاص. وكنتيجة لذلك فلم يوجد معتقد يخص تجسد المسيح. لم يعتمد الإسلام على عكس المسيحية على الرابطة الأنطولوجية بين الإنسان والإله، بل على اختلافهم المطلق وبالتالي على ضرورة تسليم البشر المتناهين للإله غير المتناهي. فالاسم «الإسلام» يعني التسليم. تأسست المدرسة اللاهوتية الإسلامية المهيمنة «علم الكلام» على يد الأشعري (873 ـ 926) في نهاية القرن التاسع، وصورت الإله بوصفه كلي القدرة بشكل جوهري. دافع الأشعري عن معتقد مذهب الاتفاقية التي أنكرت فعالية كل العلل الثانوية وألحقت كل شيء بقدرة الإله السببية المباشرة. ومن وجهة نظر الأشعري هذه لم يكن هناك أي علية طبيعية أو ميكانيكية، ولم يوجد بالطبع سير نظامي للأحداث لأن كل شيء ومن ضمنه مشيئة الإنسان وفعله ومعرفته هي خلق مباشر من الإله. وضع هذا الاعتقاد الأشعري على تضاد مع الأرسطيين والأفلاطونين المحدثين المعتزلة، وهي المدرسة الفلسفية/ اللاهوتية الأخرى

والتي تطورت داخل الإسلام. دافع المنتمون لهذه المدرسة من أمثال الفارابي (870 ـ 950) وابن سينا (980 ـ 1037) عن موقف أكثر عقلانية عن الإله. اعتقد هؤلاء المفكرون في الوحدة الإلهية والعدل الإلهي، وحاولوا أن يجمعوها بكلية الإرادة الإلهية. وهذه لم تكن مهمة سهلة كما رأينا في نقاشنا السابق، والمحاولات التي بذلت لتحقيق شكل من الانسجام أو التوفيق قاد المعتزلة إلى إنكار الحرية الإلهية. اضطروا من أجل إنقاذ العدل الإلهي والوحدة الإلهية إلى القول بأن إرادة الإله أبدية، ولأسباب قريبة من هذه فهي إرادة عادلة دائمًا. وعلى إثر ذلك فلا يمكن للإله أن ينقذ من يشاء، بل كان يلزم عليه أن ينقذ كل من تصرف بشكل عادل.

وجد الأشاعرة هذه الآراء شكلًا من الهرطقة. فقد أنكروا بأن تكون إرادة الإله في ذاته وعدَّوها من صفاته. ومع الإله قديم، إلا أن إرادته لم تكن ثابته بالضرورة. وعلى إثر ذلك فهو يستطيع أن يفعل بشكل حر دون مناقضة ذاته. ويستطيع أيضًا أن يريد العدل وغير العدل فكل الأفعال في ذاتها محايدة أخلاقيًا وتأخذ قيمتها من خلال إرادة الإله لها. ومن خلال رفضهم للواقعية (أو الضروراتية) سلك هؤلاء اللاهوتيون الأشاعرة منهجًا مشابهًا بشكل مذهل للمنهج الذي اجتازه الإسمانيون ومتبعو المذهب الإرادي المسيحيون.

كان الغزالي هو خصم هذه العقلانية الإسلامية[1]. كان في بدايته مائلًا نحو هذا المنهج ووصفه بتفصيل في مقاصد الفلاسفة (1094) مختصرًا فيه فكر أرسطو. وبعد إكماله بفترة قصيرة سقط في أزمة شكوكية كما أشير لها سابقًا. وبعد هذا بفترة قصيرة أو طويلة غادر بغداد وكتب عمله الأصيل «تهافت الفلاسفة» والذي هاجم فيه الفكر الاعتزالي بكل شدة وعدم تهاون[2]. وهذا ما جعله يتوجه بشكل متزايد نحو اتجاه لاهوتي محافظ تأثر بشكل عميق بالفكر الأشعري القديم، ولكن في نفس الوقت (وبشكل مهم) اعتمد على التراث الصوفي. أفصح عن معتقد في الإله ذو قدرة مطلقة. ومن هذا المنطلق أصبح موقفه هذا غير مشابه لموقف الإسمانيين ومتبعي المذهب الارادي منذ أوكهام وحتى لوثر. إلا أنه وفيما اعتقد لوثر بقدرة الفرد على أن يصبح إلهًا من خلال تجربة الكتاب المقدس، اعتقد الغزالي بقدرة الفرد على تجربة الإله بشكل مباشر من خلال التجربة الصوفية. وهنا يصبح منهجه أقرب إلى إيكهارت منه إلى لوثر أو أوكهام. فالإنسان عند الغزالي كان عبدًا للإله، ولكنه يستطيع أن يصبح وصيه على الأرض أيضًا. وهذا الموقف الإرادي المتطرف رفض كل اللاهوت الطبيعي وكل استقلالية للإنسان عن الإرادة الإلهية[3].

وكما ألمحنا له سابقًا، فأحد العوامل الرئيسية التي فصلت المسيحية عن الإسلام هو مفهوم تجسد المسيح[4]. على الرغم من أن هذا المفهوم هو مصدر خلاف وتوتر مستمر في التراث المسيحي، إلا أنه يفتح إمكانية نشوء شكل من الإنسانوية يضمن للبشر حالة الإلهية الجزئية. وكما رأينا فمثل هذه الرؤية تتجلى في مفكرين مثل بيكو وإراسموس، ولكنها تلعب دورًا مهمًا أيضًا (مع أنه خفي في بعض الأحيان) في جعل مفاهيم مثل مفهوم لوك عن الحق الطبيعي ومفهم كانط عن البشر بوصفهم غايات غير متناهية في ذاتها أمرًا قابلًا للتصديق. بالإضافة إلى أن فكرة تجسد المسيح تمنح التبرير لوجود الإنسانوية المسيحية. لأن التوجه الإسلامي المستمد من الغزالي عد الإنسانوية ثورة ضد الإله بشكل عام. فالقيمة الجوهرية للفرد كما فهمته الحداثة منذ بيترارك هي مشكلة لاهوتية عند الإسلام التقليدي[5].

اتبع الإسلام الطريق الذي شقه الغزالي على عكس المسيحية التي تحولت إلى وجهة إنسانوية، وبعدها إلى وجهة طبعانية كردة فعل على الإشكالات التي تسببت بها كلية القدرة الإلهية. أصبحت هذه النزعة الإسلامية بشكل عام غير متقبلة للأفكار التي أتت لتحديد خصائص الحداثة في العالم الأوروبي، وهذا ناجم عن نزع قيمة الفرد والتركيز الصوفي على الإله كلي القدرة. ومن هذا المنطلق الأشعري بدت الحداثة إما كظاهرة مسيحية أو علمانية، وفي أي حالة هي فقد أصبح من الصعوبة التوفيق بينها وبين الإيمان والخضوع للإله. بالإضافة إلى أنه وعند قدوم الحداثة للعالم الإسلامي، كان ذلك أثر ناجمًا عن الاستعمار الغربي. وكنتيجة لذلك لم تكن الحداثة متعارضة مع الالتزامات الأنطولوجية واللاهوتية الإسلامية فحسب بل متعارضة مع العديد من الاعتقادات التقليدية الاجتماعية للمجتمع الإسلامي. وعلى إثر ذلك تم إخراس أثر الحداثة على العالم الإسلامي وتناقض معه. على الرغم من قبول جوانب عديدة من الحداثة، وأحيانًا كانت بشكل شامل وبلا تشكيك، وجد العديد أيضًا جوانب أخرى من الحداثة بوصفها ملحدة ومخالفة. ولذلك رحبت الحداثة بالشكوكية أحيانًا فيما رفضت أحيانًا.

وهذا كان صحيحًا على وجه الخصوص في العديد من المدارس التي برزت معارضة للحداثة. وجد التقليديون الإسلاميون مدافعًا عنهم في القرن الثامن عشر واسمه محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1792) والذي اعتمد على المفهوم الأشعري لكلية القدرة الإلهية. ألهم محمد بن عبد الوهاب حركة سمت نفسها بالسلفية، وأصرت على الحاجة للعودة للتقاليد الإسلامية في الأجيال الثلاثة الأولى التي أعقبت النبي محمد، وهو زمن «الأجداد الورعين»

أو السلف. ومثل هذه العودة عنت هجر اللاهوت النظامي بوصفه مستورد هلنستي، ورفض كل شيء، كان ارتباطه بتعدد الآلهة، وهذا يتضمن تبجيل الأولياء والأصنام، ورفضت الصوفية وتم الإصرار على أساس للحياة الإسلامية معتمد على النص المقدس. وبهذا المعنى لعبت الوهابية دورًا في الإسلام مشابهًا لدور لوثر في المسيحية.

سعى عدد من المفكرين المسلمين في القرن العشرين إلى وضع أساس لاهوتي لمعارضة الحداثة الغربية، والذي وصل إلى العالم الإسلامي بقوة كبيرة من خلال اتجاهات متعددة. وقد يكون أشهر هؤلاء الأصوليين هو سيد قطب (1906 ـ 1966)، وهو مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وكان يرى بأن على المسلمين أن يعيشون تحت الشريعة الإسلامية في دولة محكومة بمسلمين وثيقي الإيمان، منفصلين عن المسيحيين واليهود والذي جادل بأنهم كفارًا وليسوا من أهل الكتاب، بالإضافة إلى المودودي (1903 ـ 1973) وهو باكستاني/ هندي مسلم بشر بقدوم المعركة الملحمية بين المسلمين ضد المسيحيين واليهود[6]. وكلاهما وبشكل مختلف ألهما عمل الأصوليين المتأخرين مثل أسامة بن لادن. لم تقم كل نماذجهم عن الإسلام باستبعاد كل عوامل الحداثة. فبدءًا بالغزالي وحتى الأصوليين الإسلاميين المعاصرين كانوا كلهم مرحبين بالعلم بشكل مذهل. إلا أن الإسلام الأصولي كان نافرًا من قبول إنسانوية وفردانية الحداثة، والتي اعتقدوا بأنها (مع بعض التبرير الإسلامي) تعتمد بشكل أو بآخر على الزنا. وكما رأينا في نقاشنا حول لوثر والإصلاح الكنسي، فهذا ليس بموقف غريب عن التراث المسيح. فالنقد المتأخر للأصوليين المسيحيين على «الإنسانوية العلمانية» أعادت التركيز على هذه المسألة، مع أنهم كانوا أقل اهتمامًا بالفردانية وأكثر اهتمامًا بالعلم الحديث عما كان عليه معاصروهم المسلمين.

إن الطريقة التي قمنا فيها نحن في العالم الغربي في إساءة فهم الإسلام هي معقدة بسبب الطريقة التي أسأنا فيها فهم ذواتنا. وهذا صحيح على وجه الخصوص فيما يتعلق بجهلنا حول الأصول اللاهوتية في ليبراليتنا. ولأننا لا نفهم الطريقة التي كون فيها ماضينا المسيحي الإنسانوية والفردانية في قلب الليبرالية. فنحن لا نعي لماذا يرى الإسلام الأصولي عالمنا الليبرالي كعالم غير أخلاقي وغير متدين؟ فنحن نفهم، وبشكل مشابه نفهم الطرق التي لا تناسب فيها مؤسساتنا الليبرالية الرؤية الإسلامية للنظام الصحيح للعالم.

ولكن قد يكون مثل سوء الفهم هذا أمرًا حتميًا. فالحداثة قبل كل شيء تعتقد بأنها لا تدين بشيء للماضي، وأنها قامت بصناعة نفسها، وأن ما يهم هو ما يحدث في هذه اللحظة.

وهذا هو معنى الحرية والقوة والتقدم الذي نقوم جميعًا بتقديره. إلا أن هذا الاعتقاد يتركنا في موقف خطر ولأسباب أوضحها سوفوكليس قبل زمن طويل. فقد صعد بطله العظيم أوديب إلى السلطة في ثيفا بسبب قدراته. فقد كان مهاجرًا روَّض عالمًا جديدًا ووضع ذاته له حاكماً. ما لم يتذكره كان أصله، مدعيًا نفسه «طفل القدر» أو رجل صنع ذاته في العالم. هل كان هناك أي تعبير أوضح عن المخاطر التي تبوء بها الحداثة؟ فلا أحد فينا هو ابن للقدر. فكلنا قدم من مكان ما، ونسبنا أكثر من مجرد أسماء على ورق. وحتى نعي هذه الحقيق وما لم نفعل ذلك فسنندفع داخل العالم كما فعل أوديب، بارعون في قدرتنا على الإجابة على الأسئلة ومذهولون في سعينا للسيادة، ولكننا معميون عن حقيقتنا، وحقيقة ما نفعل. ونحن في ذلك نشابهه وقد يطلق علينا يومًا «من يسميه كل البشر عظيمًا»، ولكن قد نواجه مثل ما فعل أسئلة لا قعر لها والتي تنبع من محدوديتنا.

الهوامش

(1) فيما يتعلق بالغزالي، راجع كتاب إبراهيم موسى: **Islamic Civilization** and **Muslim Networks**) (Chapel Hill: University of North CarolinaPress, 2005).

(2) تصدّى ابن رشد للدفاع عن رؤية المعتزلة في أبرز كتبه **تهافت التهافت**. للاطلاع على مقدمة عامة حول الفلسفة الإسلامية راجع كتاب سيد حسين نصر **تاريخ الفلسفة الإسلامية**.

(3) هناك شكوك حول تأثير الغزالي بشكل مباشر أو غير مباشر على فكر أوكهام. إلا أنه من الجلي وجود تأثيره على المتأخرين من الإسمانيين. فالنقاش الدائر بين الإسمانيين والواقعيين يوازي النقاش الدائر بين الأشاعرة والمعتزلة، وتأثير المعتزلة على الفكر المدرسي المسيحي لا يمكن تجاهله. لذلك ليس مستغربًا أن يكون الفكر الإسمانيّ متأثرًا بالفكر الإسلامي المتقدم.

(4) فيما يتعلق بأوجه التشابه والإشكالات اللاهوتية بين المسيحية والإسلام، اطلع على: **فلسفة علم الكلام** للين قودمان.

(5) أنا لا أقول بعد إمكانية حصول تطور إنسانوي في الإسلام، ولمراجعة الحديث الدائر حول التطور الإنسانوي في العالم الإسلامي راجع: **الإنسانوية الإسلامية للين قودمان**.

(6) See Roxanne Euben, **The Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism** (Princeton: Princeton University Press, 1999).



الكتاب

ماذا لو كانت هذه القرون الخمسة الماضية من الحروب الدينية والمآسي التي خلّفتها مطامع الدول العلمانية هي حكاية طويلة عن نشأة الحداثة، بدأ أول فصل منها بعد قداس يوم أحد في «أفينون» جمع وليام الأوكامي، وفرانشيسكو بترارك، ومايستر إيكهارت، ليخرج منه الثلاثة بنظرة ميتافيزيقية بديلة «للواقعية المدرسية»، واضعين لبنة أولى للحداثة من خلال «المذهب الإسماني».

ما يتبادر إلى ذهن أي من يطرق اسم الحداثة مسمعه أنها رؤية دنيوية محيدة للدين في العالم، متحررة من اللاهوت ومنبتةٍ عن جذورها الدينية، إلا أن مايكل جيلبسي من خلال تتبّعه أصول الحداثة وتاريخها يرى عكس ذلك تمامًا. فهو يرى بأن الحداثة وصلت إلى ما وصلت إليه الآن لقدرتها على تضمين اللاهوت في بنيتها الفلسفية لا تحييده وفصله عنها، متتبّعًا منشأ ذلك، بدءًا من الثورة الإسمانية التي سلبت المفاهيم من صفة وجودها العيني، مرورًا بمعاركها مع التيارات «المدرسية» وعصر مركزية الإنسان مع بيترارك ووليام الأوكامي ثم لاهوت الخشية عند هوبز حتى علمانية عصر ما بعد 11 سبتمبر. هذا التتبّع التاريخي للاهوت في بنية الحداثة يسمح لنا بخلق حوار فلسفي مادته ونتيجته أن الحداثة هي سلسلة من التأويلات الدينية التي حاولت خلق ميتافيزيقيا ولاهوت جديد متماسك يفسر العالم، بعيدًا عن النص الديني والطبيعة، أقرب إلى المادة والفرد والإنسان. ما نعيشه الآن وعشناه طيلة نمو ونضج الحداثة في القرون الماضية هو حداثة أقل علمانية مما نصوّره، أقل تحررًا من الدين والمطلق الديني، وهي بلا شك... حداثة لاهوتية بامتياز.


ISBN 978-614-418-390-8



